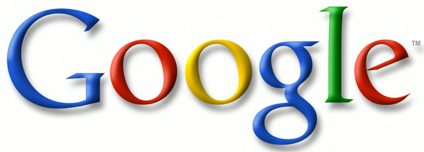
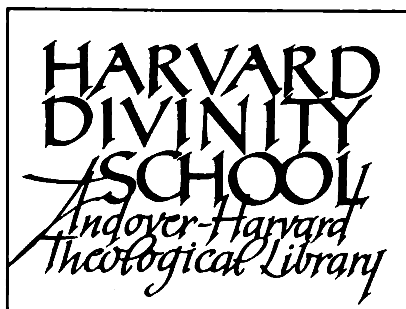



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

LA RELIGION CHINOISE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Essais de critique religieuse. L'Église chrétienne aux deux premiers siècles. — L'Épître de Clément Romain. — Néron l'antéchrist. — De l'Histoire du Dogme. — Le Cantique des Cantiques. — La légende aux bords du Rhin. — Curiosités théologiques. — Renaissance des études religieuses en France. — Nouvelle édition. 1 vol. in-8......... 7 fr.

Études critiques sur l'Évangile selon saint Mathieu. 1 vol. in-8 (Epuisé).. 25 fr.

Histoire du dogme de la Divinité de Jésus-Christ. 1 vol in-12.. 2 fr. 50

De la Rédemption. Etudes historiques et dogmatiques. 1 vol. in-8. 1 fr. 50.

La Résurrection de Jésus-Christ. Conférence donnée à Neuchâtel au Temple du Bas, le 22 avril 1869. in-18......................... 50 c.

Réponse aux partisans de la Résurrection ou contre-notes à propos du supplément de la brochure de M. le Professeur Godet, intitulée l'Hypothèse des visions. In-18....................................... 25 c.

L'Enseignement de Jésus-Christ comparé à celui de ses Disciples. in-12.. 1 fr.

La Vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxies et devant la critique. 2e édition. 1 vol. in-8.............................. 1 fr. 50

Théodore Parker, sa vie et ses œuvres. Un chapitre de l'Histoire de l'abolition de l'esclavage aux Etats-Unis. 1 vol. in-12.......... 3 fr. 50

Manuel d'Instruction religieuse. 2e édition. 1 vol. in-8...... 2 fr.

Quatre conférences sur le Christianisme, prêchées à Strasbourg, à Nîmes, à Montpellier, à Montauban, à Clairac et dans plusieurs autres Eglises réformées du midi de la France. In-8.................. 1 fr. 50

Douze Sermons. 1 vol. in-8 avec portrait....................... 6 fr. 50

Le Sel de la Terre. Sermon prêché en 1864 dans plusieurs Eglises réformées de Hollande et de France, et qui n'a pu l'être à Genève ni à Paris (même année). Seconde édition. In-8......................... 50 c.

Notre Christianisme et notre bon Droit. Trois lettres à M. le pasteur Poulain au sujet de sa critique de la Théologie moderne. In-8... 1 fr. 50

Le major Frans. Scènes de la vie néerlandaise. Réduction d'après madame Bosboom-Toussaint. 1 vol. in-12......................... 2 fr. 50

Leçon d'ouverture du Cours d'Histoire des Religions au Collège de France. Brochure in-8.. 1 fr.

Prolégomènes de l'Histoire des Religions. 3e édition. 1 vol. in-8. 1881.. 6 fr.

Histoire des Religions. I. Les Religions des Peuples non-civilisés. 2 vol. in-8, 1883 .... 12 fr.

— II. Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. 1 vol. in-8, 1885.. 7 fr. 50

HISTOIRE DES RELIGIONS

— III —

LA

RELIGION CHINOISE

PAR

A. RÉVILLE

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTE ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

1889

PRÉFACE

En livrant au public, après nouvelle élaboration, le cours de religion chinoise que j'ai fait au Collège de France, je ne peux me défendre d'une appréhension : je ne suis pas sinologue, et une expérience déjà longue m'a appris les dangers auxquels on s'expose lorsqu'on s'occupe d'une spécialité et qu'on n'est pas spécialiste du genre. D'avance il est certain qu'il m'est échappé des inexactitudes et des fautes provenant de mon ignorance du chinois, et j'en fais de prime-abord mes excuses à ceux de mes lecteurs qui ont l'avantage de posséder cette langue. J'ai cependant invoqué, autant que j'ai pu le faire, le secours

d'éminents sinologues, et même de Chinois avec qui je me trouvais en relations. Naturellement mes erreurs de détail, sans leur précieux contrôle, eussent été plus nombreuses; mais le seul point sur lequel je les aie trouvés unanimes, c'est que malgré tout il m'en échapperait encore.

En particulier les fautes contre l'orthographe européenne des noms chinois sont inévitables, à cause des différences étonnantes qui la font varier selon que l'auteur consulté est Anglais, Allemand ou Français, surtout quand il est Anglais.

Etait-ce une raison de renoncer à la tâche que j'ai entreprise de continuer par la Chine l'histoire et la revue critique des religions qui se partagent le monde? Je ne le crois pas.

Les sinologues rectifieront aisément les erreurs de linguistique et d'orthographe que j'ai pu commettre. Les autres lecteurs ne s'en apercevront même pas et, après tout, elles ne sont nulle part de nature à modifier le jugement qu'il s'agit de porter sur l'Empire du Milieu et sa religion.

De nos jours on se passionne, et avec raison, pour l'exactitude minutieuse des détails. On redoute, et cela est fort sensé, les généralisations trop hâtives et mal appuyées. L'érudition se montre sous la plume des savants contemporains aussi pointilleuse qu'elle était jadis de contentement facile, et cela est excellent. Cependant on abuse de tout, même des meilleures choses, et il ne faudrait pas qu'à force d'étudier les arbres et d'éplucher les petites herbes, on se privât du plaisir de contempler les forêts. J'estime que les travaux de généralisation et les recherches d'érudition doivent marcher de front, se prêtant un mutuel appui. Car si les vues synthétiques doivent être soutenues et continuellement rectifiées par l'étude analytique des petits faits, ceux-ci, en revanche, ne produisent que de la poussière aveuglante, sans utilité comme sans intérêt, si l'on ne tâche pas de les relier en les rattachant à des idées générales et organiques. Les unes et les autres, sur le domaine de l'histoire, doivent d'ailleurs être toujours considérées comme des essais per-

pétuellement soumis à révision. Mais c'est leur concomitance, c'est leur action mutuelle qui fait avancer la science historique. Après tant d'études laborieuses d'un mérite incontestable, roulant sur les faits principaux et sur de nombreux points de détail de l'histoire chinoise, il était bon, c'est du moins ma conviction, qu'un travail d'ensemble, fortifié par l'habitude et l'étude prolongée des questions religieuses, coordonnât les résultats que l'on peut tenir pour acquis. J'ai eu la hardiesse de le tenter ; il ne m'appartient pas de dire si j'ai réussi.

Les spécialistes sur tous les domaines de l'érudition ont droit certainement à toute notre reconnaissance. Mais ce n'est pas en atténuer l'expression que de signaler un danger qu'ils courent souvent et dont ils sont quelquefois les victimes. Par cela même qu'ils s'emprisonnent dans les mines qu'ils fouillent avec tant d'ardeur, il leur arrive de temps à autre d'ignorer les trouvailles faites ailleurs, sur des champs voisins, et dont la connaissance, en leur évitant bien des peines, eût éclairé d'une vive

lumière les points dont ils désespéraient de dissiper l'obscurité (1). Sur le terrain surtout de l'histoire religieuse, je prétends qu'aucune recherche de détail ne peut se passer de la comparaison. Ce qui ressort en effet de plus certain de l'ensemble imposant des travaux dont l'histoire religieuse a été l'objet au cours de ce siècle, c'est que partout l'esprit humain, en proportion de son savoir et sous l'impulsion d'un idéal progressif, c'est-à-dire toujours plus pur et plus élevé, a obéi en religion aux mêmes lois fondamentales. Les diversités proviennent soit de l'inégalité dans le développement intellectuel, moral et social ; soit de l'impuissance finale de principes ayant donné tout ce qu'ils contenaient, aboutissant en quelque sorte à des impasses, mais persistant en vertu de la force d'inertie ; soit enfin des

(1) On peut trouver dans le présent livre, pages 390-391, une preuve remarquable de ce que j'avance. Ni les Pères missionnaires, ni Abel-Rémusat n'auraient dépensé inutilement tant d'érudition pour retrouver, les uns la Trinité, l'autre le nom de Jahvé dans le Tao-té-King, s'ils avaient été mieux renseignés sur l'histoire du dogme trinitaire et celle du tétragramme sacré.

poussées que des peuples ou des individus exceptionnellement doués de génie religieux ont imprimées à des multitudes préparées à leur action par les évènements et leurs dispositions naturelles. Mais sous ces diversités l'unité se révèle aux yeux perspicaces, et parconséquent la comparaison des religions est une méthode aussi sûre qu'indispensable quand il s'agit, dans une religion déterminée, d'élucider les points obscurs.

Je prie ceux qui me reprocheraient d'avoir intitulé ce livre *la Religion chinoise*, au lieu d'imiter l'exemple donné par quelques auteurs qui ont écrit sur *les Religions chinoises*, de suspendre leur jugement jusqu'au moment où ils pourront se rendre un compte raisonné des motifs qui m'ont fait préférer le premier titre au second.

La Chine entre de plus en plus dans le grand courant de l'histoire universelle. Son isolement, si complet naguère, n'est déjà plus qu'un souvenir. Malgré son immensité la civilisation et la pensée européennes frappent à toutes ses portes et les ouvrent les unes après

les autres. Nous en profiterons, nous aurons peut-être à en souffrir. A tous les points de vue il importe que nous ayons autre chose que des notions vagues sur le passé, l'état présent et le génie particulier de cette Chine qui nous étonne autant par la continuité de sa très ancienne civilisation que par son énorme masse et sa prodigieuse vitalité.

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR LA CIVILISATION CHINOISE

Sommaire : La Civilisation Chinoise. — Il n'y a plus que deux civilisations dans le monde. — Expansion de la race chinoise. — Nos préjugés contre les Chinois. — La chinomanie. — Le plaidoyer d'un chinomane. — L'idéal chinois est dans le passé, le nôtre dans l'avenir. — Ce que la Chine a fait de la femme. — Absence d'esprit scientifique. — Absolutisme impérial. — Correction extérieure. — Ritualisme. — Manque de grandes conceptions. — La Chine a excellé dans le médiocre.

Les études que nous avons consacrées dans les précédents volumes à l'Histoire des religions (1) avaient pour objet des peuples et des états sociaux qui n'avaient pas encore dépassé les limbes de la civilisation. C'est tout au plus si les derniers étudiés, les indigènes du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, présentaient des titres indiscutables à leur classement parmi les peuples de culture. Leur développement tardif avait toutefois pour nous cet avantage qu'il nous permettait d'examiner un état

(1) *Religions des peuples non-civilisés*, 2 vol. — *Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, 1 vol,

religieux en rapport étroit avec une phase intermédiaire de l'esprit humain, touchant encore de près à la barbarie, bien que déjà engagé dans un commencement très sérieux de civilisation. Mais ces peuples intéressants sont morts trop jeunes pour que nous puissions faire autre chose que des conjectures au sujet de l'avenir religieux qui leur eût été réservé.

Dans la nouvelle étude que nous abordons, nous nous trouvons, au contraire, en face d'un vieux peuple encore existant, d'un peuple immense, qui fait à lui seul un quart environ de l'humanité contemporaine, qui a été civilisé bien avant nous, qui avait déjà des cités, des écoles, des monuments, des artistes, des penseurs, quand nos ancêtres étaient encore plongés dans une sauvagerie à peine dégrossie. Ce peuple a subi de nombreuses vicissitudes. Il a été recouvert par les flots de plus d'une invasion barbare. Il a toujours émergé, il a toujours survécu, toujours semblable à lui-même. Les civilisations dont l'antiquité rivalise avec la sienne, celles de l'Egypte et de la Chaldée, sont depuis longtemps éteintes. Seule, la civilisation chinoise est restée debout, avec une vitalité, une ténacité, qui n'ont pas de parallèle dans l'histoire. C'est au point que les écrits de ses sages, antérieurs de plusieurs siècles à notre ère, sont encore aujourd'hui d'une application aussi directe qu'ils pouvaient l'être aux jours de leur première apparition.

Ajoutons ceci. On peut dire sans exagérer qu'à l'heure où nous sommes il n'y a plus que deux civilisations dans le monde, la nôtre et la chinoise. La

nôtre est le déploiement, sous des formes nouvelles, de l'ancienne culture gréco-romaine. L'Amérique moderne et l'Australie ne sont, au point de vue de la civilisation, qu'une immense extension de l'Europe. La civilisation musulmane, un instant si brillante, semble frappée d'une incurable stérilité et se laisse graduellement déposséder de tous ses domaines. Quant à l'Inde, elle dort, engourdie dans un rêve à la fois voluptueux et pénible, condamnée à ne se réveiller que sous les excitations de ses petits-cousins de l'occident lointain. Le Japon, qui devait à la Chine sa civilisation, est entré d'un pas décidé dans la nôtre. Reste la civilisation chinoise avec ses trois ou quatre cent millions de ressortissants, très vivante, parfaitement éveillée, et rayonnant au point de nous inspirer quelques appréhensions.

Sans doute notre race aryenne occidentale l'emporte en puissance actuelle de rayonnement et d'assimilation. Les races inférieures qu'elle envahit doivent subir son ascendant ou disparaître. Depuis trois siècles surtout son expansion tient du prodige. Sa science supérieure, la hardiesse de son génie, ses armes irrésistibles sembleraient lui assurer la domination exclusive du globe dans un avenir assez rapproché. Mais la Chine est là.

La Chine ne connaît guère notre humeur aventureuse et conquérante. Le Chinois ne quitte son pays que sous le coup de la plus urgente nécessité, et il n'a pas comme nous le goût de l'inconnu. Peu belliqueux de nature, il a conquis un territoire immense bien plutôt par l'action lente de l'assimilation et de

l'expansion limitrophe que par la conquête et les expéditions lointaines. Il a fait tache d'huile. Le contre-pied absolu de l'empire chinois, c'est l'empire britannique, ce gigantesque organisme dont les membres dispersés à travers le monde entier n'ont pour centre directeur que deux îles groupées sous le titre, un peu ironique en ce moment, de Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande. Jamais pareille conception n'aurait pu entrer dans l'esprit des Chinois. C'est nous, Européens, qui avons été les trouver. Eux-mêmes, livrés à leurs seuls instincts, seraient volontiers restés dans une éternelle insouciance de ce qui pouvait bien exister dans ces régions de l'Extrême Occident où pourtant on leur disait que le paradis était situé. A la fin pourtant, l'exubérance de la population, le besoin de vivre, la connaissance forcée de ces étrangers qui font terriblement travailler, mais qui paient bien, ont déterminé un courant d'émigration qui n'est encore qu'à ses débuts. Déjà les possessions anglaises de Malacca, les Indes néerlandaises, l'Australie voient croître annuellement le chiffre de leurs résidents chinois. La plupart, il est vrai, n'y sont venus que dans l'espoir de retourner chez eux avec un pécule. Mais il en est qui restent et qui font souche de colonies chinoises. Le mouvement a gagné la Californie, et dans toutes ces régions le Chinois s'implante, lui et toute sa chinoiserie, avec ses habitudes laborieuses, sa sobriété, sa parcimonie, son âpreté au gain, son esprit de famille, sa désespérante indifférence pour tout ce qui nous passionne, et surtout avec

l'imperméabilité qu'il oppose aux idées, aux mœurs, à la manière de vivre des populations qui l'entourent. Nous ne sommes encore qu'au commencement de cette infiltration, et déjà, aux Etats-Unis, on se demande comment la race blanche et la race jaune pourront coexister sur le même sol.

Ce n'est pas que le Chinois fasse peur par sa force physique ou sa science militaire, loin de là. Mais d'abord il y a entre lui et l'Européen ou ses congénères une profonde incompatibilité d'humeur. Le Chinois sent, pense, raisonne, autremeut que nous. Il a une très haute idée de lui-même ou du moins de sa propre civilisation. Sur ce point, il nous ressemble. Mais bien que naturellement poli et courtois, beaucoup plus humble que nous devant la force, il nous méprise profondément, et nous ne sommes à ses yeux, comme il est si souvent aux nôtres, que de grossiers barbares. Enfin, partout où l'immigration chinoise atteint un certain chiffre, les rapports du travail manuel et du salaire sont gravement modifiés. L'ouvrier chinois travaille à des conditions de labeur et de bon marché que l'ouvrier de race blanche trouve inacceptables. Les besoins comme les prétentions du Chinois sont beaucoup moindres, et le plus égalitaire de nos ouvriers démocrates est un aristocrate par comparaison. L'ouvrier chinois, par le jeu même du travail libre et de la concurrence, partout où il prend pied, refoule donc lentement le travailleur d'origine européenne, se substituant à lui par une action sourde, continue, infinitésimale, à la longue irrésistible. Ce qui complique la question,

c'est que le Chinois des classes inférieures est fort sale et que, dans son ignorance absolue des règles élémentaires de l'hygiène, tout imbu d'idées superstitieuses en matière de médecine et de salubrité publique, il oppose son inertie sceptique aux mesures dictées par la science européenne et forme ainsi, partout où il s'établit en nombre, des foyers d'épidémies très dangereux pour ses voisins. La lenteur avec laquelle l'infiltration chinoise se produit en Europe même, nous a, jusqu'à présent, épargné tout souci immédiat. Il n'en est pas moins évident que nos descendants auront à s'en préoccuper, et que le mélange de ces deux races qui peuvent pénétrer l'une chez l'autre, mais qui ne semblent pas pouvoir se fondre, réserve à l'avenir d'étranges complications.

Il est vrai que, grâce à la bonne idée que nous avons de nous-mêmes, il nous est difficile d'admettre que notre société occidentale ait jamais rien à craindre d'une civilisation dont la plupart d'entre nous n'aperçoivent que les côtés ridicules, et qui, comme puissance agressive, belliqueuse, même quand elle imite nos procédés, se montre fort peu redoutable. Pour le grand nombre parmi nous, un Chinois n'est jamais qu'un demi-barbare, souvent vêtu de soie, mais toujours plus ou moins grotesque. On sait généralement que la Chine est un grand pays qui produit et qui boit beaucoup de thé, où les hommes portent une longue tresse pendant le long du dos et des éventails, où les femmes élégantes ont les pieds déformés d'une manière qui nous semble

hideuse, et où l'on fabrique de belle porcelaine ainsi qu'une quantité de petits meubles très bien travaillés. Mais le Chinois garde toujours à nos yeux quelque chose du magot et nous avons toutes les peines du monde à le prendre au sérieux. Ce qu'on sait moins, c'est que nous lui faisons absolument le même effet, et que c'est nous, à ses yeux, qui sommes les magots. Nos habits étriqués et changeant toujours, nos mouvements hâtifs, anguleux, désordonnès, nos barbes bizarrement taillées, la taille de nos femmes rétrécie artificiellement et parfois douloureusement par le corset, nos coiffures, tout en nous leur paraît baroque et risible. Il suffit, pour s'en rendre compte, de causer quelque temps avec les Européens qui ont pu vivre dans l'intimité de quelques familles chinoises ou, mieux encore, avec les quelques Chinois instruits que les évènements politiques ont amenés dans notre Europe et qui ont appris chez nous à comparer, puis à raisonner leurs comparaisons.

Ainsi, quand elles se rencontrent et qu'elles ne se battent pas, les deux civilisations rient l'une de l'autre et se dédaignent réciproquement. On pourrait même affirmer que la plus dédaigneuse des deux n'est pas la nôtre, parce que nous avons jusqu'à un certain point le sens et le goût de l'original, de l'étrange, et que le Chinois en est absolument dépourvu. Il y a plus. Il ne manque pas d'Européens cultivés, connaissant bien les deux civilisations, et qui n'admettent en aucune façon l'infériorité de la chinoise. A la condition, bien entendu, d'un certain tour d'esprit qui le rapproche du Chinois, quand il

est positif, sans idées très élevées, de sentiments prosaïques et vulgaires, l'Européen est plus facilement amenable à ce que j'appellerai l'idéal chinois que le Chinois à l'idéal européen (1). Les Jésuites qui vinrent en Chine comme missionnaires furent plus ou moins conquis moralement par le point de vue chinois, au point de constituer en plein Empire Céleste un christianisme particulier qu'on aurait dû appeler le « christianisme chinois », de même qu'il y a un bouddhisme chinois et un islamisme chinois. De nos jours, il n'est pas très rare de rencontrer des Européens littéralement épris de cette civilisation de l'Extrême Orient et très disposés à donner raison à l'amour-propre chinois. Les arguments spécieux ne leur manquent pas.

Vous prétendez, disent-ils, que les Chinois nous sont inférieurs. Mais sur quoi fondez-vous votre jugement? Les Chinois pourraient vous rendre la pareille avec avantage sur la plupart des points. Ils vous diraient, par exemple, qu'ils ont cinq mille ans de civilisation ininterrompue, et que la vôtre est d'hier; — que les inventions dont vous faites dater les progrès qui vous enorgueillissent, le papier, la boussole, les poudres explosives, l'imprimerie, le gaz d'éclairage, ils les avaient faites longtemps avant qu'il en fût question chez vous; — que si leur civilisation a subi plus d'une fois l'assaut victorieux des

(1) Il va de soi que des jugements généraux de cette sorte sont sans aucune application personnelle. J'ai eu, j'ai toujours d'excellents rapports avec des Chinois dont l'instruction, la distinction, le caractère sont du meilleur aloi.

invasions barbares, elle s'est régulièrement assimilé ses vainqueurs avec une rapidité prodigieuse, il n'y a pas eu de Moyen-Age en Chine; — que l'Etat chinois est le seul peut-être au monde où règne l'égalité absolue sous le sceptre du Fils du Ciel et où les fonctions publiques ne sont dévolues de haut en bas qu'à ceux qui ont fourni des preuves de savoir et de compétence; — que tous les Chinois, presque sans exception, savent lire et écrire depuis des siècles, et que l'Europe est encore loin d'en être là; — que, protégées par l'autorité impériale, les communes chinoises s'administrent librement sous la direction de chefs élus par elles; — que le Chinois a le bon sens de se défier des révolutions et de s'occuper de ses affaires privées sans se mêler à la politique, laissant les questions de ce dernier genre à ceux qui en font leur profession, qui sont nommés et payés pour cela, et préférant de beaucoup sa tranquillité à cette fièvre de changements, à ces passions turbulentes, qui lui font l'effet d'une maladie particulière aux peuples d'Occident.

Ils ajouteraient que, sous leur régime traditionnel, sanctionné par cinquante siècles d'expérience, les Chinois ont réalisé les conditions d'un grand bien-être. Leur sol, soigneusement cultivé, leur fournit tout ce qu'ils peuvent désirer. Ils jouissent beaucoup des productions de leurs lettrés, de leurs sages, de leurs savants, de leurs artistes, et si leurs arts et leur littérature ne sont pas de notre goût, les nôtres ne sont pas du leur. Ils vivaient fort bien sans nous; il paraît que nous n'en pouvons pas dire autant,

puisque nous sommes venus les trouver et enfoncer des portes qu'ils eussent préféré tenir fermées. Il est vrai que nous possédions certaines connaissances astronomiques, mécaniques, militaires, qui leur manquaient. Mais cela ne fait pas tout dans la vie d'un peuple. A d'autres égards, ils avaient mieux que nous. Les ouvriers chinois sont d'une habileté de main supérieure à celle de nos ouvriers. C'est en vain que nous voudrions les dépasser dans plus d'un genre de fabrication.

Continuerons-nous la comparaison sur des points d'un ordre plus élevé ? Prenons la question de moralité. Les exemples fournis par les établissements européens ne sont pas de nature à inspirer aux Chinois le sentiment que la moralité soit plus grande chez les Européens que chez eux. La « guerre de l'opium » ne nous a pas grandis dans leur estime. Ceux d'entre eux qui ont habité quelque temps Paris, Londres, Berlin, savent ce qu'il faut penser de l'état moral des grandes villes de l'Europe. Quant à la religion, de quoi serions-nous si fiers? Ils ont une classe instruite, lettrée, qui la réduit à son minimum et qui se renferme habituellement dans un scepticisme prudent; au-dessous, des masses très entichées des superstitions séculaires. Mais ils ont entendu dire qu'il se passait en Europe quelque chose de très semblable, et quant aux éléments pratiques, sensés, respectables, des religions qu'on leur apporte d'Occident, leurs anciens sages les leur avaient déjà enseignés. En tout cas, ils n'ont pas connu le fléau des guerres religieuses allumées par cette intolé-

rance dogmatique dont ils ne peuvent même pas comprendre le principe. Voilà des siècles qu'ils laissent pleine liberté aux cultes divers pratiqués parmi eux, à la seule condition qu'ils respectent l'ordre civil, les coutumes antiques de la nation et l'autorité impériale. S'ils se sont départis de cette règle vis-à-vis des chrétiens auxquels d'abord ils avaient fait bon accueil, c'est qu'ils ont découvert que leur propagande visait à soumettre l'empire chinois aux décisions d'un pontife étranger. Eux qui entendent rester indépendants du Grand-Lama thibétain que pourtant ils protègent! Que feraient les nations européennes devant une entreprise qui aurait pour but de les assujettir à la puissance de ce Grand-Lama ou bien à celle du grand-prêtre taoïste?

Cette esquisse des arguments qu'un Chinois ou un chinomane peut faire valoir à l'appui de ses prétentions suffit à l'intention qui nous l'a dictée. J'estime cependant que, tout hommage rendu à ce qu'il y a de très remarquable dans cette civilisation chinoise, il y a des raisons *objectives* qui établissent la supériorité de la nôtre. On peut lui opposer cet argument péremptoire: La civilisation chinoise appartient au passé et on peut prédire désormais qu'elle devra, ou se condamner à une infériorité toujours plus accusée, ou bien se transformer à l'image de la nôtre, de telle sorte qu'elle ne sera plus elle-même. Ce sera, avec moins d'empressement, la même histoire qu'au Japon.

La première chose qui frappe l'observateur, c'est le caractère étroitement, systématiquement, on pourrait

dire fanatiquement conservateur, de la civilisation chinoise, quand on la compare à l'esprit progressiste, novateur, réformateur, de l'Occident. Nous parlons ici, qu'on nous entende bien, des grands traits caractéristiques. L'Europe a aussi ses attardés, ses routiniers, et la Chine, de son côté, n'a pas été aussi réfractaire qu'elle aime à le croire à la loi du progrès. Il n'en est pas moins constant que l'idéal du Chinois est tout entier dans le passé, que le nôtre est dans l'avenir. En règle ordinaire, quand le Chinois est mécontent du présent, sa seule ambition est de revenir à l'ancien état de choses qu'il se figure avoir été de tous points parfait. L'idéal chinois est un souvenir, le nôtre est une espérance. C'est une différence radicale, tout entière en notre faveur. La civilisation chinoise l'emporte sur la nôtre par son antiquité ; mais notre civilisation plus jeune l'a déjà dépassée en mécanique, en science, en étendue d'esprit, en connaissance du monde, en justice sociale, et notre vie collective, avec ses aspirations continues vers la perfection, est infiniment plus colorée, plus ample, plus intense, que la vie recroquevillée du Chinois toujours prosterné devant ses sages d'il y a vingt ou vingt-cinq siècles. Sa civilisation a donné tout ce qu'elle pouvait contenir en germe, elle semble épuisée. Si la nôtre a les inconvénients de la jeunesse, elle en a aussi tous les avantages. Elle n'est encore en réalité qu'à ses débuts.

Quand on veut mesurer le niveau social atteint par une race ou une nation, l'un des meilleurs moyens d'appréciation consiste à se demander ce

qu'elle a fait d'une moitié, qui n'est pas la moins intéressante, de sa population totale; je veux dire ce qu'elle a fait des femmes. Ici, n'exagérons rien. En Europe, et en France particulièrement, nous avons, à cette heure, les oreilles un peu rebattues de revendications hautaines qui gâtent, par leur exagération, une thèse juste en elle-même. Quelques rêveurs, un peu plus de rêveuses voudraient que, dans la vie sociale, la femme fût de tous points assimilée à l'homme. Ce serait bien dommage, nous y perdrions tous et la femme plus encore que l'homme.

Ne nous alarmons pas de ces prédications utopiques. Certaine invincible puissance empêchera toujours cette assimilation d'être absolue. Notre Dame Nature n'y consent pas, elle oppose son veto, et l'on pourrait tout aussi bien décréter une loi interdisant à la mer le flux et le reflux dont elle a depuis si longtemps l'habitude. Mais, exagérations et chimères mises de côté, nous pouvons nous associer à ceux qui voudraient que des réformes légales achevassent l'œuvre plus que commencée de la libération de la femme, allégeassent les servitudes que plusieurs de nos lois font encore injustement peser sur elle, lui ouvrissent plus largement les moyens d'instruction et de développement, afin de la mieux armer dans le combat de la vie. Ce n'est donc pas au nom d'une béate admiration de la situation que notre société assure à la femme que je demande à la civilisation chinoise ce qu'elle a fait d'elle depuis ses quarante ou cinquante siècles possibles d'existence. C'est en Chine qu'il faudrait

envoyer d'éloquentes prophétesses pour leur apprendre à moins maudire notre société européenne et à mesurer la longueur du chemin parcouru sur ce point qui leur tient à cœur par notre civilisation chrétienne occidentale. Là, en Chine, elles verraient ce qu'on fait de la femme dans les plus hautes comme dans les plus basses classes de la population. Cloîtrée dès son enfance, quand elle est riche ; vouée aux travaux les plus rudes, quand elle est pauvre ; mariée par ses parents sans avoir même vu son fiancé — qui ne l'a pas vue davantage ; — depuis lors, absolument assujettie à son seigneur et maître, sans aucun droit contre lui s'il la maltraite, devant souffrir qu'il partage son affection sous le même toit avec d'autres épouses ou des concubines subalternes, la femme chinoise est restée jusqu'à nos jours dans un état d'abaissement qui exhale un véritable relent de barbarie primitive. Il est vrai qu'elle y est habituée et ne songe pas à s'en plaindre. Elle se console d'ailleurs assez souvent par l'idée que, si elle parvient par ses mérites au « paradis occidental » — nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre par là, — elle sera transmuée en homme. Sans doute aussi, là comme partout, le sentiment poétique et l'amour ont jeté leurs guirlandes sur les réalités mesquines et les abus révoltants des institutions. Cela ne saurait les cacher aux yeux attentifs. Qu'on lise, par exemple, le roman chinois intitulé *les Deux Cousines*, si agréablement traduit par Stanislas Julien. C'est un récit passablement monotone et filandreux, intéressant toutefois parce qu'il nous transporte au

milieu des mœurs, des idées, des manières de vivre de la classe lettrée dans l'empire du Milieu. Il est du xiv° siècle de notre ère, mais en Chine c'est comme s'il était d'hier. Le héros du roman est amoureux à la fois de deux demoiselles, que pourtant il n'a jamais vues. Je me trompe, il en a vu une, mais il l'a prise pour un jeune homme, parce que, pour le rencontrer, elle avait revêtu des habits masculins. Les deux jeunes filles ne sont pas moins éprises de lui que lui d'elles. Et comment se termine le roman? Sans aucune tragédie. Après bien des vicissitudes, notre amoureux épouse ses deux amoureuses, le même jour, de leur plein gré, elles sont enchantées, lui aussi, et le romancier chinois nous présente cette conclusion comme la chose la plus simple et la plus naturelle du monde.

Voilà un trait qui peint mieux que bien des dissertations la situation réelle de la femme en Chine. Elle s'estime trop peu elle-même devant son mari pour être accessible à ce sentiment de jalousie qui a causé tant de drames dans notre Occident, mais qui est inséparable de la conscience que la femme occidentale possède de sa dignité, de son droit personnel et de sa valeur. Il ne s'agit pas ici de savoir, qu'on le remarque bien, si la Chinoise est plus ou moins heureuse que l'Européenne. Les questions de bonheur sont éminemment subjectives. Ce qui ne l'est pas, c'est la question de niveau social et de liberté. Il est permis d'affirmer qu'une civilisation qui a poussé la manie conservatrice jusqu'à laisser la moitié du genre humain dans un état d'abaissement que la

brutalité naïve des époques barbares peut seule faire excuser, est inferieure, en principe, à celle qui n'a cessé de travailler à l'amélioration de la condition sociale des femmes. Plus cette civilitation est ancienne, plus elle est coupable de ce déni prolongé de justice, et cette prodigieuse antiquité dont elle est si fière devient ici un chef d'accusation. Examinons maintenant les autres arguments qu'on nous oppose d'un ton si assuré.

Nous reconnaissons qu'une simple supériorité industrielle et militaire, compensée à d'autres égards, ne suffit pas pour établir la suprématie de la société qui la possède. Les Grecs sont restés au-dessous des Phéniciens comme navigateurs et marchands, au-dessous des Romains comme politiques et soldats. Ils n'en ont pas moins été les grands civilisateurs de l'antiquité et des temps modernes. Mais pénétrons sous la surface. A quoi tiennent, en définitive, la supériorité industrielle et mécanique, la connaissance plus étendue de la terre et du monde, la force plus redoutable dans les moyens d'attaque et de défense de l'Européen comparé au Chinois? Uniquement à ceci, que le véritable esprit scientifique est jusqu'à présent demeuré étranger à ce dernier. Son conservatisme opiniâtre l'a trahi. En astronomie, en physique, en chimie, la nation chinoise, prise en masse, est encore ce que nous étions au Moyen-Age. Elle n'a donc pu appliquer à ses industries et à son armement ces perfectionnements qui nous ont rendus si forts vis-à-vis d'elle malgré sa prépondérance numérique. Elle commence seulement à s'en apercevoir

dans la personne de ses fils les plus intelligents; mais ses imitations sont gauches, se bornent le plus souvent à la forme, l'esprit fait défaut. Quand le Chinois apprit à connaître nos pendules et nos montres, il en fut émerveillé. Il s'appliqua à les imiter et, grâce à son étonnante habileté de main, il y réussit de manière à faire complètement illusion à l'œil. Seulement ces montres et ces pendules ne marchaient pas. Il n'avait jamais pu parvenir à faire de bons ressorts.

C'est ce quelque chose de court, de vite arrêté, qui diminue sensiblement l'admiration que nous pourrions professer à première vue pour l'ingéniosité de leurs découvertes si antérieures aux nôtres. Avant nous ils eurent l'écriture et l'imprimerie, il s'en servirent et s'en servent toujours beaucoup. Mais leur alphabet, ou plutôt la masse de petits signes enchevêtrés qui en tient lieu, est resté, comme leur langue, au bas bout de l'échelle. Ils connurent et employérent la boussole plusieurs siècles avant nous. Elle les aida à se diriger sur terre, vers le sud, à travers de grands espaces déserts, où les caravanes égarées périssaient misérablement; mais cela ne fit pas arriver une seule jonque sur les côtes du monde occidental. Le gaz d'éclairage est resté une curiosité locale et son usage, pas plus que sa fabrication, ne se sont répandus. Il est évident que le Chinois n'a pas, au même degré que nous, la curiosité de l'inconnu. Il peut aimer à le rêver, il ne sait pas se donner de la peine pour le chercher.

Il en est de même de son gouvernement. De très

bonne heure les Chinois arrivèrent à une organisation sociale, militaire, civile, qui fait le plus grand honneur à leur sagacité. En définitive, ils ne sont pas sortis d'une espèce de théocratie qui fait du Fils du Ciel un monarque absolu et qui, sauf pour les petites affaires administratives de la commune, réduit les « cent peuples » à l'aplatissement le plus complet devant le pouvoir impérial. On peut appeler « patriarchal » ce genre de gouvernement, l'épithète ne change rien à la réalité des choses. Comme l'empire est immense, les communications difficiles, le gouvernement central est forcé de laisser une grande indépendance aux mandarins gouverneurs des provinces. Ceux-ci en profitent pour faire à peu près à leur tête. Il n'y a pas d'opinion publique, chez ce peuple si indifférent à la politique, pour les guider ou les contenir. Quand les malversations ont dépassé toute mesure, les mauvais fonctionnaires peuvent être rudement châtiés par le gouvernement central. Mais auparavant il ont fait longtemps et impunément beaucoup de mal. D'autre part, si le régime auquel l'empire est soumis par son souverain donne lieu à des plaintes universelles et devient intolérable, le peuple se révolte contre le Fils du Ciel, et un aventurier hardi, secondé par le succès, peut faire souche d'une dynastie nouvelle. S'il est vaincu, c'est que le Ciel n'approuvait pas son entreprise, et il meurt chargé de toufes les malédictions. Mais à quoi reconnaît-on la légitimité de la révolte ? C'est un point sur lequel la théorie chinoise de gouvernement n'a jamais su s'expliquer claire-

ment. Assurément on voit ailleurs des phénomènes très semblables; mais enfin nos peuples d'Europe s'ingénient à tirer de leurs institutions le plus de garanties possible contre l'arbitraire ou l'iniquité des gouvernants. De pareilles idées n'entrent pas dans un cerveau chinois. L'antiquité elle-même de la civilisation chinoise ne peut que rendre plus sensible encore cette impuissance des Célestes en matière de réformes. Voilà des siècles que la vénalité des fonctionnaires chinois confond toutes nos idées occidentales. Sous la correction officielle se dissimulent à peine les abus les plus criants et, sans décerner à nos administrateurs européens des prix de vertu, on peut constater le fait avéré que les douanes n'ont fourni de revenus sérieux au trésor public de la Chine qu'à la condition d'être confiées à des barbares d'Occident.

Nous parlons de correction officielle. Nulle part on n'a poussé aussi loin qu'en Chine l'art de voiler la réalité sous les dehors du mensonge administratif. Les derniers temps de l'empire romain présentent seuls quelque chose d'approchant. Notre XVIII[e] siècle fut très souvent la dupe de ces faux-semblants de sagesse et de justice. C'est peut-être le fruit fatal d'une civilisation très vieille, quand l'indifférence du peuple, sa parfaite insouciance en matière politique le détournent de toute critique des agissements de ses supérieurs. N'avons-nous pas à chaque instant besoin de lire, nous aussi, à travers les lignes du style gouvernemental et officiel? Mais enfin notre opinion, toujours en éveil, réagit contre les complai-

santes formules des gouvernements embarrassés et cherchant à donner le change. Rien de semblable en Chine où, depuis des siècles, les plus grands désastres sont régulièrement annoncés comme autant de succès.

Cette observation nous amène à une autre plus générale. Il faut, sans contredit, admirer dans l'esprit chinois cette précocité qui lui a permis de fonder une civilisation aussi ancienne et aussi tenace. Mais on serait tenté de plaindre les Chinois d'avoir grandi si vite. Il leur est arrivé comme à ces enfants trop précoces qui distancent d'abord tous ceux de leur âge, mais qui s'arrêtent court à partir d'un certain moment, finissent par être dépassés par leurs compagnons et portent promptement les signes d'une vieillesse prématurée. Non pas que l'esprit chinois ait été stérile. La Chine a eu ses grands hommes, ses héros, ses sages. Toutefois les génies de grande envergure ont été très rares, si même il y en a eu qui méritent tout à fait ce nom, et dans les productions les plus remarquables de l'esprit chinois sur le terrain philosophique et religieux, on observe toujours je ne sais quoi de vieillot et d'enfantin tout à la fois, qui tantôt égaie et tantôt impatiente. Le bon Confucius lui-même, ce Chinois des Chinois, cet homme après tout extraordinaire puisque, depuis plus de deux mille ans, il domine de haut ses compatriotes les plus instruits et les plus respectables, peut avoir de ces préoccupations puériles, de ces subtilités de vieux procureur, de ces petites vanités qui ne permettront jamais à quiconque n'est pas affligé de chinomanie

de s'extasier sans réserve, comme on le fait quelquefois, devant sa grandeur morale, comme si elle avait quelque chose de surhumain (1).

Une des marques de cette vieillesse sociale, qui date déjà de si loin, c'est l'incroyable importance que l'esprit chinois attache, en toute circonstance, à la forme, au cérémonial, au rite. Sans doute on observe quelque chose d'analogue au sein de toutes les civilisations quelque peu raffinées. Nous avons, nous aussi, notre hypocrisie de la forme et des usages. Mais qu'est-ce que cela à côté du formalisme chinois? Nulle part les relations sociales ne sont entortillées dans un rituel aussi pointilleux, aussi compliqué. L'exacte connaissance de ce rituel passe pour la première des vertus. Ces livres vénérables, ces documents de haute antiquité où l'on aime à saisir sur le vif et sous leur forme primesautière les impressions naïves, les tendances originelles, l'esprit en un mot, de la race ou du peuple qu'on étudie, sont en Chine pour la plus grande partie des manuels de ritualisme, et les sages chinois ne tarissent pas en dissertations assommantes sur la vertu, l'excellence, l'importance incalculable des rites, les conséquences fatales de leur négligence, les bénédictions sans nombre résultant de leur observation ponctuelle. Comme l'expérience démontre que, là comme ailleurs, la ponctualité extérieure est loin de coïncider toujours avec le sentiment ou la volonté réelle,

(1) Voir un exemple de cette admiration presque naïve dans les notes de Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, Paris, 1841.

on peut voir dans cette faiblesse de l'esprit chinois l'indice de ce qui, au fond, explique et maintient cette espèce de pharisaïsme héréditaire. Le Chinois a très rarement connu notre passion, notre soif de vérité. Voilà pourquoi la science a fait chez lui si peu de progrès, malgré les milliers d'années de civilisation ininterrompue dont il se vante. C'est pour la même raison que la pensée chinoise n'a touché que très exceptionnellement les hauteurs de la spéculation métaphysique, se renfermant toujours dans l'horizon borné du fini et de la pratique terre-à-terre. Il en est de même de la poésie chinoise, que peut-être nous jugeons mal parce que nous ne la connaissons qu'à travers des traductions qui la déflorent. Nous ne pouvons toutefois nous soustraire à cette impression qu'à part quelques sentiments délicats et finement touchés se rattachant à la vie de famille, nous ne la voyons guère dépasser les bornes de ce qui s'appelle chez nous la poésie légère. Les conceptions vigoureuses de l'épopée et du drame, les grandes envolées du lyrisme lui-même font défaut. Cette limitation de l'horizon mental explique bien des choses, bonnes et mauvaises. Sachons regarder les choses de haut. Il faut, en histoire, savoir se résigner aux crimes et aux aberrations que les races doivent trop souvent à leurs qualités elles-mêmes. Il y a quelque chose à rabattre de la prétention que la Chine n'aurait jamais connu le fléau de l'intolérance religieuse. Nous aurons lieu de nous en convaincre. Le fait que les persécutions, dirigées de temps à autre contre certaines croyances

et poussées alors avec une extrême cruauté (cet autre trait enfantin et sénile du caractère national chinois) n'auraient jamais eu d'autre mobile que l'intérêt politique, prouve simplement qu'on ne tient pas grand compte des droits sacrés de la conscience religieuse. Mais il importe ici de rappeler ce que nous avons dit, il y a quelques années, que les crimes affreux commis au nom de l'intolérance religieuse ont eu pour cause et pour résultat une passion intense du vrai, une passion qui s'est trop souvent égarée, mais dont la science, qui ne vit que de la recherche intrépide, infatigable, exclusive, de la vérité, a plus tard largement profité (1).

Nous nous sommes étendus assez longuement sur cette critique de la civilisation chinoise et de l'esprit chinois. Il le fallait pour nous prémunir d'avance contre des dénigrements et des engouements aussi peu justifiés les uns que les autres. Je résumerais volontiers mon jugement en disant que « la Chine a excellé dans le médiocre ». Car il y a chez elle des choses excellentes, d'autres très ingénieuses et très fines. Seulement, en dehors du temps parcouru et de l'espace occupé, le grand, en Chine, est très rare ou mêlé de puérilités qui le rapetissent. Il n'en reste pas moins que nous ne devons pas négliger, au point de vue de notre tâche spéciale, l'histoire religieuse de cette fraction si originale et si nombreuse de notre espèce humaine. Là aussi, sur ce domaine religieux, la sublimité est rare. Le Chinois est ou bien

(1) *Prolégomènes de l'Histoire des Religions*, p. 314.

rationaliste ou bien superstitieux, souvent l'un et l'autre. Mais son rationalisme est vulgaire et plat, et sa superstition ordinairement très prosaïque. Le goût de l'infini, le charme du mystère, la fraîcheur de l'imagination lui manquent. Pourtant il a son mot à dire, son témoignage à rendre dans le grand procès que nous instruisons.

Mais il faut esquisser rapidement son histoire et en connaître au moins les grandes lignes pour comprendre son développement religieux.

CHAPITRE II

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA CHINE

Sommaire : Obscurité des origines. — Livres à consulter. — Les grands bassins chinois. — Le *nucleus* primitif. — Le nom de la Chine. — Traditions mythiques. — Pan-Kou. — Fou-Hi. — Chin-Nong. — Hoang-Ti. — Le grand Yao et le vertueux Choun. — Le grand Yu. — Le rythme de l'histoire chinoise. — Les Chang. — Les Tcheou. — Chi Hoang-Ti. — Les Han. — Les dynasties postérieures. — Rapports avec l'Occident. — Les dynasties tartares. — Le paradoxe du droit divin chinois. — L'empereur-élément.

Les origines de la nation chinoise, comme celles de tous les anciens peuples, sont enveloppées d'un voile épais. Les historiens chinois les plus sérieux reconnaissent eux-mêmes qu'on ne peut accorder de valeur positive aux traditions légendaires, pour ne pas dire aux fables forgées de toutes pièces, qui leur ont été transmises sur les antiquités reculées de leur race. Ce qui ne les empêche pas de commencer leur histoire par des récits où la critique européenne ne sait voir que le prolongement de l'âge mythique et légendaire.

LIVRES A CONSULTER

Depuis deux ou trois siècles que l'Europe s'occupe de la Chine, la littérature qui la concerne est devenue

très abondante, et même surabondante, en ce sens que les connaissances historiques positives qu'on en tire ne sont pas proportionnelles à la quantité des ouvrages qui promettaient de nous les fournir. Il suffit, pour s'en faire une idée, de parcourir le consciencieux in-4° de 874 pages que M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales, sinologue distingué, a rédigé sous le titre de *Bibliotheca Sinica, Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, Paris, E. Leroux, 1881. Écrivains latins, c'est-à-dire écrivant en latin, allemands, hollandais, espagnols, portugais, anglais, français, missionnaires catholiques et missionnaires protestants, il y a de quoi former toute une grande bibliothèque spéciale. En particulier, les ouvrages relatifs à l'histoire de la Chine sont nombreux, et nous ne pouvons indiquer ici que les principaux.

Il faut mentionner, en premier lieu, les œuvres dues aux missionnaires jésuites qui eurent tout un temps le monopole de l'histoire politique, sociale et religieuse de la Chine. Dès 1639, le P. Nic. Trigault composa une *Regni Chinensis descriptio*, fondée sur ses propres observations et celles de quelques autres confrères. Elle fait partie de la collection petit format des Elzévirs de Leide et d'Amsterdam, qui fut, si je ne me trompe, la première encyclopédie de géographie physique et politique universelle publiée en Europe. En 1687, nous pouvons signaler un traité anonyme, non sans mérite, *Confucius Sinarum philosophus sive scientia Sinensis latine exposita*. Le P. Duhalde, quelque temps secrétaire du P. Letellier confesseur de Louis XIV, succéda au P. Legobien comme rédacteur des *Lettres édifiantes et curieuses des Missions étrangères* et fit paraître une *Description géo-*

graphique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, en 4 volumes, Paris, 1735; La Haye, 1736. — Viennent ensuite, de la même source, les 14 volumes qui parurent de 1776 à 1789, sous le titre collectif de *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois, par les* MISSIONNAIRES DE PÉKIN. C'est l'ensemble des travaux fort méritants, puisqu'ils déblayèrent le terrain, d'un certain nombre de membres de la célèbre Compagnie qui put un moment se flatter d'avoir conquis en Chine une situation prépondérante. — Dans le même ordre d'études, nous devons signaler l'*Histoire générale de la Chine,* du P. DE MAILLA, publiée par Crosier et Leroux des Hautes-Rayes, professeur d'arabe au Collège de France, en 13 vol. (1777-1783). — On trouve dans PAUTHIER, *Livres sacrés de l'Orient,* Paris, F. Didot 1841, au cours de la préface mise en tête de la partie chinoise, d'intéressantes reproductions des dissertations des PP. DE PRÉMARE et AMYOT sur la chronologie et les premiers siècles de l'histoire chinoise. — A la même époque se rapportent les travaux du savant orientaliste J. DE GUIGNES, mort en 1800, qui traduisit le *Chou-King* en 1770, fit une *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols,* etc. (Paris, 1756-1759, 5 vol.) et consacra à l'histoire de la Chine de nombreuses études qui font partie du recueil de l'Académie des Inscriptions. Il avait dépensé beaucoup d'érudition à vouloir prouver que la civilisation chinoise est originaire d'Egypte. C'était l'époque où l'on prenait régulièrement des analogies pour des preuves de filiation.

Dans notre siècle, nous citerons de préférence : *Les Tableaux historiques de l'Asie,* de KLAPROTH,

Paris, 1836, in-4°. — K. GUTZLAFF, célèbre et laborieux missionnaire anglais, *Character of Chinese historical Works*, etc.; puis, *A Sketch of Chinese History* (2 vol. 1834), suivie, en 1854, d'une plus complète *History of China to the present Time*. — M. ED. BIOT a publié dans le *Journal asiatique* (XII, 1841) les *Tablettes chronologiques du livre écrit sur bambou*, et dans le même recueil, en 1846, ses *Considérations sur les anciens temps de l'histoire chinoise*. — Nous avons déjà signalé la partie chinoise des *Livres sacrés de l'Orient*, de PAUTHIER, travail auquel il faut ajouter ses études spéciales insérées dans le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1867, avril-mai 1868. — ABEL RÉMUSAT, professeur au Collège de France, a imprimé un grand élan aux études chinoises, mais s'y est livré surtout dans l'intérêt de la philologie et de l'histoire littéraire. Son *Essai sur la langue et la littérature chinoises* a fait époque dans cette branche spéciale. — STANISLAS JULIEN, qui succéda au précédent en 1832 dans la chaire de chinois au Collège de France, se montra plus infatigable encore, s'il est possible, dans la tâche ardue d'initier notre public occidental à ce pays et à cette civilisation qu'on ne connaissait encore que très superficiellement. Il fit une traduction latine des œuvres de Mencius (1824-1826); puis une traduction française d'échantillons remarquables du drame et du roman chinois, l'*Histoire du Cercle de craie* (1832), *Blanche et Bleue ou les deux Couleuvres-Fées* (1834), les *Deux Filles lettrées* (1860), les *Deux Cousines* (1863). Ces traductions permettent, mieux que bien des recherches érudites, de saisir la réalité même dans la vie chinoise et l'esprit chinois. De plus, on lui doit des traductions savamment commentées, d'un caractère plus grave, celle du *Livre des récompenses et des peines* (1835)

et celle, très importante pour l'histoire philosophique et religieuse de la Chine, du *Tao-té-King*, « le Livre de la Voie et de la Vertu », du penseur Lao-Tseu (1841). Enfin, sans parler d'autres et nombreux travaux, nous lui devons la précieuse connaissance de l'*Histoire de la vie d'Hiouen Tsang* (1858), ce voyageur chinois du VII[e] siècle de notre ère, bouddhiste zélé, qui parcourut l'Inde et les pays voisins pendant dix-sept ans, et dont les récits sont de la plus haute importance pour l'histoire du bouddhisme dans sa contrée d'origine et en Chine même.

En allemand, nous devons signaler, outre plusieurs travaux se rapportant à un objet spécial et que nous retrouverons plus loin, les études du D[r] PFIZMAIER, de Vienne, publiées dans le *Recueil des séances de l'Académie de Vienne, section de philologie et d'histoire*, 1854-1864, et les très instructifs traités du D. PLATH, de Munich, sur les anciens Chinois, publiés de 1863 à 1870 dans le *Recueil des travaux de l'Académie royale des sciences de Bavière*, ceux notamment qui sont réunis sous le titre *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, Munich, 1863.

L'Angleterre, au cours de notre siècle, a largement contribué, de son côté, à augmenter la somme de nos connaissances sur la Chine, son histoire et sa religion. Outre les travaux de Gützlaff, déjà indiqués, nous mentionnerons J.-F. DAVIS, *The Chinese, a general description of the empire of China and its inhabitants* (2 vol. Londres, 1836). — *The Land and People of China* (Le pays et le peuple de Chine), bon petit ouvrage, bien rédigé, par J. THOMSON, Londres, 1876. — Le *Manuel* de MAYERS (Shangaï et Londres, Trübner, 1874). Ce *Chinese Reader's Manual* est un répertoire indispensable à tous ceux qui s'occupent de la langue,

de la littérature et de l'histoire de la Chine. Il est seulement regrettable que le prix en soit exorbitant et que l'auteur n'ait pas pris un peu plus en pitié ceux qui devaient consulter son livre sans savoir le chinois.

Il existe aussi en anglais un assez grand nombre d'ouvrages roulant sur la religion ou les religions de la Chine. Nous signalerons, entre autres, *Confucianism and Taouism*, du professeur R. Douglas, Londres, 1879. — *Introduction to the Science of Chinese Religion*, par le Rev. E. Faber, 1879, œuvre réfléchie, philosophique, mais trop dominée par le point de vue étroit du missionnaire. — *The Religions of China*, par le professeur d'Oxford James Legge, Londres, 1880. M. Legge est à l'heure actuelle, et à bon droit, l'un des sinologues faisant le plus autorité. Nous lui devons beaucoup, surtout parce que c'est à lui qu'a été confiée la version anglaise des Livres sacrés de la Chine dans la grande collection des *Sacred Books of the East* (Livres sacrés de l'Orient), traduits successivement par d'éminents spécialistes sous la direction de l'illustre professeur d'Oxford, M. Max Muller. — *Buddhism in China*, du Rev. S. Beal, Londres, 1884.

En français, au chapitre proprement dit de la religion chinoise, nous pouvons signaler, dans les *Annales du Musée Guimet* (1) (E. Leroux, éditeur), le travail intitulé *L'Exégèse chinoise*, par P.-L.-F. Philastre, tome I. — Même tome, la traduction du *Feng Shui*, le système fondamental de la superstition chi-

(1) Recueil d'une grande valeur pour la connaissance des religions de l'Orient, en connexion avec le Musée d'histoire des religions qui va bientôt, près du Trocadéro, grâce aux généreux sacrifices de celui dont il porte le nom, compter parmi les monuments les plus curieux et les plus instructifs de Paris.

noise, de E. Eitel, par M. de Milloué, directeur du Musée. La connaissance en est absolument nécessaire à tous ceux qui veulent se rendre compte de la diathèse, si l'on peut ainsi dire, de l'esprit chinois comparé au nôtre. — Tome IV, du même traducteur, *La Religion en Chine*, par le Rev. Dr J. Edkins, traduit sur la 3e édition de 1877 (1re éd. anglaise, 1859). — Enfin, les vol. XI et XII (1886-1887) contiennent un ouvrage plein de faits et d'observations prises sur le vif, *Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)*, étude concernant la religion populaire des Chinois, par J.-J.-M. De Groot. L'auteur, un Hollandais qui a longtemps séjourné dans l'Extrême Orient, a suivi une marche inverse de celle qu'avaient préférée ses devanciers. Au lieu de partir de l'antiquité pour arriver aux temps modernes, il a pris pied dans l'état de choses actuel, tel qu'il pouvait l'observer lui-même dans une région déterminée de la Chine contemporaine, pour remonter aux documents et aux traditions de l'antiquité. Son travail est plein de faits bien attestés et d'observations ingénieuses. Il est seulement dommage qu'il soit gâté çà et là par une étroitesse et un parti-pris d'hostilité au christianisme qui fait pendant à l'*a priori* des missionnaires catholiques et protestants, et qui ne vaut pas mieux au point de vue de l'histoire proprement dite. L'œuvre hollandaise a été traduite en français par M. C.-J. Chavannes, pasteur de l'église wallonne de Leyde, qui a fait ses réserves quant aux vues personnelles de l'auteur. C'est un des rares ouvrages contemporains de religions comparées où l'*Origine des cultes* de Dupuis est encore citée comme une autorité. Ce n'en est pas moins un travail qui mérite notre attention en tout ce qui concerne la Chine même, et nous lui empruntons beaucoup de renseignements.

Naturellement les auteurs européens d'autrefois et d'aujourd'hui se sont appuyés avant tout sur les historiens ou les annalistes chinois qui sont nombreux, malheureusement dénués le plus souvent de tout esprit scientifique. Parmi les plus remarquables se trouvent plusieurs annalistes appelés *Sse-ma*, tels que *Sse-ma Tan*, de la seconde moitié du second siècle, et son fils *Sse-ma Tsien*, mort vers l'an 85 avant notre ère. Ce dernier fit, avec une certaine indépendance, une révision réfléchie de la masse de légendes dont se composait l'histoire de la Chine primitive. Il y a encore un *Sse-ma Ching*, du VIIIe siècle après J.-C., qui commenta et révisa l'œuvre de son presqu'homonyme, et un autre *Sse-ma Koueng*, du XIe siècle, qui compila l'histoire depuis le temps des Tcheou (XIIe siècle av. J.-C.) jusqu'à son propre temps. Il eut, au siècle suivant, un continuateur et un commentateur très apprécié dans la personne de *Chou-Hi*, littérateur, philosophe et historien. L'ouvrage de *Chou-Hi* passe pour l'histoire modèle aux yeux des Chinois. — Dans le chroniqueur *Lo-Pi* (sous les Soung, du Xe au XIIIe siècle de notre ère), on trouve une collection de récits fabuleux, légendaires, mythiques, sans aucune valeur historique, mais d'une grande utilité dans leur genre. M. Abel Rémusat s'est beaucoup occupé de ces historiens chinois dans les *Nouveaux mélanges asiatiques*, vol. II.

Enfin, nous indiquerons d'une manière générale les recueils consacrés spécialement aux études chinoises, *The China Review* (Hongkong, depuis 1872), le *Journal asiatique* (depuis 1822), la *Revue de l'Extrême Orient* (depuis 1882). — V. aussi l'art. *China* de l'*Encycl. Britannica*, par R.-K. DOUGLAS.

La Chine, prise en grand et abstraction faite de cours d'eau de moindre importance, se compose de deux grands bassins, celui du *Hoang Ho* ou Fleuve Jaune au nord, celui du *Yang-tse Kiang* ou Fleuve Bleu au centre. Le Hoang Ho prend sa source dans les montagnes du Thibet septentrional, remonte d'abord très haut vers le nord et, après avoir décrit une courbe très marquée, redescend vers le sud pour aller se jeter notablement au-dessous de Pékin dans le golfe du Pé-chi-li. Le Yang-tse Kiang sort aussi des montagnes thibétaines, se dirige vers le sud, et, repoussé vers l'est par les contreforts orientaux de la chaîne himalayenne, il remonte sensiblement vers le nord pour, après bien des détours, se jeter à l'est, dans la mer de Chine, à une certaine distance de Nankin. A côté de ces deux grands fleuves, plus au sud, il convient de citer encore le Sse-Kiang, plus connu des Européens sous le nom de « Rivière de Canton », et qui se jette dans la mer près de la ville du même nom. Moins considérable que les deux précédents, ce n'en est pas moins un fleuve de long cours, d'une grande importance politique et commerciale. Ce sont ces trois fleuves, surtout les deux premiers, qui ont déterminé l'histoire et le caractère de cette vaste région, bien plus que les mers ou les arêtes montagneuses.

C'est le long des rives du Hoang Ho ou Fleuve Jaune que l'on discerne les premières traces certaines de la nation chinoise. Le Hoang Ho est le véritable berceau nourricier de la race. Là s'est formé le *nucleus* primitif, d'où elle a rayonné. D'où

venaient les Chinois ? On a toujours supposé, et cette supposition demeure toujours la plus probable, qu'ils avaient quitté les steppes de la Mongolie, poussés vers l'est par la pression de quelques hordes turbulentes, comme celles qui, de toute antiquité, pullulent dans ces régions immenses ; mais, de plus, attirés le long du fleuve par la merveilleuse fertilité des terres qu'il arrose. Le Chinois est un Mongol, cela ne nous paraît pas discutable. Il a toutes les particularités physiques de la race, si ce n'est que ses extrémités plus fines, ses membres plus grêles, ses traits plus intelligents, ses mouvements plus aisés et sa peau moins tannée décèlent l'action séculaire d'un état de civilisation plus avancé. De plus, il est essentiellement agriculteur, il l'est depuis qu'il se connaît, et c'est ce qui le distingue le plus de ses congénères, au point qu'il faut faire remonter jusqu'à l'origine ce trait spécial qui a détaché de l'ensemble des populations mongoles la branche particulière à laquelle remonte la première civilisation de l'Asie orientale. On a quelquefois élevé cette tendance agricole, par conséquent pacifique et sédentaire, à la hauteur d'une objection contre la communauté d'origine des Chinois et des Tartares. On aurait dû réfléchir que partout l'état instable du chasseur et du nomade a précédé l'état sédentaire de l'agriculteur, et que partout, en conséquence, il a dû se former des groupes spéciaux de population amenés par l'expérience et la réflexion à échanger les conditions hasardeuses de la vie errante contre la sécurité et les travaux réguliers de l'agriculture. Il faut se représenter, dans le

nombre infini des tribus mongoles, un clan plus ami que les autres de la vie paisible, du bien être assuré, moins belliqueux, fuyant la contrée, d'ailleurs peu fertile, de la guerre incessante, et prolongeant peu à peu ses établissements le long de ce Hoang Ho dont les alluvions lui offraient des terrains de culture facile, récompensant ses peines par de riches moissons.

Ces premiers immigrants ne trouvèrent pas le pays inhabité. Les forêts très denses qui s'étageaient sur les hauteurs abritaient une population de race voisine, mais d'une autre humeur, encore sauvage, vivant de la chasse, et que plusieurs ethnographes regardent comme ayant d'étroites affinités physiques avec les classes inférieures de la Birmanie et du Tonkin. Les Chinois absorbèrent ou refoulèrent lentement ces tribus indigènes. Très prolifiques, déjà ingénieux dans l'art d'assurer leur tranquillité, toujours en quête de nouvelles terres, ils envoyèrent des colonies, sous la direction de chefs qui portaient le nom de « Pasteurs d'hommes », sur les points qu'on pourrait dire stratégiques, où la défense était facile, commandant le territoire environnant. Ainsi, tandis que les uns continuaient de descendre le cours du Hoang Ho, les autres, d'étape en étape, finirent par pénétrer dans le bassin du Yang-tse Kiang, où ils trouvèrent une région nouvelle de culture abondante et facile. On croit que les restes de la population autochthone se perpétuent encore dans les montagnes des provinces méridionales du Youn-nan et du Kouang-Si, ainsi que dans l'intérieur de l'île de For-

mose. Ces tribus vivraient en dehors de la civilisation chinoise, et l'autorité de l'empereur de la Chine n'y serait guère que nominale. Quelques écrivains veulent même que l'on doive rattacher à d'anciennes mesures de précaution prises contre les premiers possesseurs du sol les règlements sévères qui longtemps interdirent aux « gens de bateau et de jardin » toute communication directe avec les Chinois cultivateurs et sédentaires des rives. On désigne de cette manière une classe, nombreuse en Chine, de gens vivant sur l'eau dans des bateaux et cultivant des espèces de jardins flottants. Par opposition à ces indigènes, les Chinois s'appelaient eux-mêmes les *Li-min*, « le peuple à tête noire », ou *Pé-Sin*, « les Cent Familles » (1).

Notre mot *Chine* n'a pas lui-même d'étymologie bien claire. Vient-il de la province occidentale de Schin-se, ou du territoire de Tsin, qui aurait donné son nom à tout l'empire? Ou de la dynastie des Tsin, qui régna de 255 à 207 avant notre ère, et rétablit l'unité de l'empire disloquée sous les derniers Tcheou? Serait-ce une transformation des *Seres*, ou *Sinæ*, connus des anciens et mentionnés par Ptolémée et Ammien Marcellin? Ptolémée connaît aussi le nom de *Thinæ*, qui se rapproche évidemment de *Sinæ*. Cosmas Indicoplenstès parle des *Tzinistae*. Au Moyen-Age, ces noms avaient fait généralement

(1) Comp. Faulmann, *Culturgesch*, I, 252.— Douglas, *Confucianism and Taouism*, 9-10. — Thomson, *Land and People of China*, 5, 53, suiv.

place à celui de *Cathay*, l'empire du Cathay. Rubruquis (XIIIe siècle) nous dit dans la relation de son grand voyage : « Plus loin est le grand Cathay, que » je considère comme le pays anciennement appelé » des *Sères*. Car la plus belle soie en provient encore... » Les Cathayens sont petits, parlant beaucoup du » nez, et, comme c'est habituel chez ces peuples » orientaux, ils ont les yeux très resserrés... Ils écri» vent avec un pinceau semblable à celui des pein» tres, et un seul de leurs caractères comprend plu» sieurs lettres, de manière à former un mot » (1). Ce sont bien évidemment les Chinois, et quand on fit plus tard leur connaissance plus intime, l'habitude d'écrire en latin fit qu'on revint à l'ancien appellatif *Sina*, *Sinæ*, qui donna définitivement notre mot *Chine*. Si nous nous rappelons que pour les Chinois, l'empire romain, et en général l'Occident lointain, étaient compris sous la dénomination générale de *Ta-tsin* (sens douteux), nous pourrons présumer que dans leurs relations avec les occidentaux qui, pour être fort rares, n'en furent pas moins réelles, les Chinois eux-mêmes se distinguaient par quelque dénomination du genre de Pé-Sin, « les Cent Familles », et que telle est l'origine de *Sina*. Toutefois il serait téméraire d'affirmer quoi que ce soit.

A quelle époque remonte ce mouvement d'émigration et d'extension ? C'est ce qu'il est absolument impossible de préciser. Les historiens chinois parlent avec une aisance dont nous sommes incapables

(1) Comp. l'art *China*, de Douglas, dans l'*Encycl. Britann.*

en Europe d'événements qui remonteraient à deux, si ce n'est à trois millions d'années. C'était un temps où des dieux régnaient sur la terre, où il y avait des rois dont le gouvernement durait dix-huit ou vingt mille ans. Il faut ajouter que les historiens chinois se contredisent comme à plaisir lorsqu'il s'agit de fixer dans une certaine mesure cette antiquité fabuleuse, et les plus sérieux parmi eux reconnaissent qu'on ne peut fonder rien d'assuré sur ces traditions légendaires où la fantaisie des annalistes s'est permis toutes sortes de libertés en exploitant peut-être de vieux mythes cosmogoniques. On part de l'idée que, dès les premiers temps, le Ciel et la Terre s'étaient entendus pour faire de l'homme, c'est-à-dire du Chinois, le possesseur du sol. Le soleil, la lune et les étoiles ont été disposés tout exprès pour que les Chinois pussent diviser le temps, savoir quand il convenait de travailler, quand il fallait se reposer. Toute cette longue période anté-historique est ordinairement divisée en dix *ki* ou époques. C'est seulement après le huitième ki que l'on commence à entrevoir quelques linéaments d'histoire; encore faut-il se garder de rien préciser. Il est souvent question d'un certain Pan-Kou, premier homme, une sorte d'Adam chinois, qui serait sorti le premier du chaos, comme fils du Ciel et de la Terre, et qui aurait fait souche de la première lignée de souverains. Il faut noter que ce Pan-Kou avait la tête d'un dragon et le corps d'un serpent, que son souffle fut la cause du vent, qu'en ouvrant les yeux il fit le jour, que sa parole fit le tonnerre, son œil droit le soleil, son œil gauche la

lune, son sang les rivières, sa chair le sol, ses cheveux et sa barbe les étoiles, les poils de sa peau les arbres, ses os les métaux, sa moelle les perles et diamants, sa sueur la pluie. Comme dernier détail, nous ajouterons que l'espèce humaine n'est autre chose que les parasites logés sur sa personne (1). Ce panthéisme naturiste, qui est trop subtil pour remonter bien haut, confirme toutefois notre soupçon que les souverains et les événements des dix ki, et surtout des huit premiers, sont des débris de vieille mythologie transformés par d'ingénieux historiens. L'esprit chinois était voué dès l'origine à l'évhémérisme.

En général, la légende chinoise fait honneur à ces premiers souverains des inventions les plus indispensables à la vie humaine, y compris l'art de dormir et de manger. Ce sont eux ou leurs ministres qui ont découvert les saisons, ce qui a permis aux agriculteurs de savoir quand il fallait labourer, semer et récolter. On doit remarquer, d'une part, que les mêmes inventions sont attribuées par cette légende à des souverains différents et successifs ; de l'autre, qu'elle révèle dans ses contradictions elles-mêmes l'attention portée sur les origines et le développement de la vie civilisée. C'est une question qui, de bonne heure, préoccupe le Chinois. Organiser une société régulière, se conformer aux indications de la nature des choses pour la faire servir à la satisfaction de ses besoins, c'est à ses yeux l'intérêt qui prime

(1) Comp. Mayers, *Manual*, I, 558.

tous les autres, et du plus loin qu'il se connaît, il croit avoir toujours placé là sa plus ardente ambition (1).

La même légende nous autorise aussi à dire que, lorsque les Chinois commencèrent à peupler la longue vallée du fleuve Jaune, ils en étaient encore aux tout premiers rudiments de la civilisation. Il est question d'un empereur demeuré célèbre, parce qu'il apprit aux hommes à se loger dans les cavernes. On a fait du reste cette remarque ingénieuse que la maison chinoise, et surtout celle du paysan chinois, n'est qu'une modification de la tente du Tartare nomade, faite de peaux tendues sur quatre poteaux. En Chine, peu s'en faut que l'on ne commence les maisons par le toit. On enfonce d'abord les quatre troncs d'arbre ou les quatre poutres verticales des angles, on applique immédiatement sur ces piliers le

(1) Comp. pour ces commencements de l'histoire chinoise les ouvrages cités plus haut et particulièrement la préface historique de Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, pp. 3-42; Mayers, *Chinese Manual*, p. 361 suiv.; Thomson, *Land and People of China*, 53-54. Pas plus pour cette période fabuleuse que pour les suivantes, nous n'infligerons à nos lecteurs l'ennui des prétendues démonstrations fondées sur la coïncidence des éclipses de soleil ou de lune mentionnées par les historiens chinois et des événements qu'ils racontent. Les données premières de ces calculs sont trop peu certaines pour que leurs résultats puissent être acceptés de confiance. Les spécialistes eux-mêmes, qui ont pris à tâche de les élaborer, sont loin de s'entendre, et ces discordances avaient déjà frappé le bon sens du P. de Prémare, cité par Pauthier, *liv. cit.*, p. 17 : « Je » souhaiterais, » dit-il avec une fine ironie, « que nos mathémati» ciens s'accordassent aussi bien dans les calculs qu'ils font de ces » éclipses que dans la persuasion où ils sont d'avoir bien calculé. »

toit de la future maison; c'est après cela qu'on remplit les intervalles et que l'on construit les chambres à l'intérieur. Lorsque Gengis Khan avait pris une ville chinoise, ses soldats abattaient immédiatement les quatre murs des maisons pour appliquer contre les piliers restés debout des peaux et des tentures, ce qui leur procurait à eux et à leurs chevaux de longues et commodes galeries où ils bivouaquaient à l'aise (1).

Le nom le plus illustre de ces souverains civilisateurs de la période antéhistorique est celui de *Fou-Hi*, qui remonterait à l'an 2850 avant notre ère et qui aurait régné cent quinze ans. Sa mère le conçut du souffle du Ciel et le porta pendant douze ans dans ses flancs. S'il fallait en croire sa légende, les efforts de ses prédécesseurs pour civiliser le peuple chinois auraient été suivis de bien minces résultats. Car on nous dit qu'avant lui ce peuple ressemblait aux animaux des champs, qu'il se couvrait de peaux de bêtes, qu'il mangeait la chair crue et que les enfants connaissaient leurs mères, mais non leurs pères. Cela prouve simplement la tendance de la légende à faire remonter les débuts de la civilisation à chacun de ceux qu'elle met en relief comme l'ayant favorisée et développée. Fou-Hi fait partie du neuvième ki. C'est lui qui établit les lois du mariage, qui apprit à ses sujets à cuire leurs viandes et qui inventa les premiers instruments de musique. Une dispensation céleste fit qu'un cheval-dragon sortit à sa vue des

(1) Comp. Douglas, *Encycl. Britann.*, art. *China.*

eaux du Fleuve Jaune (d'autres disent une tortue). Cet animal merveilleux portait sur le dos les lignes dont Fou-Hi tira les fameux diagrammes dont nous aurons à reparler et qui jouent un si grand rôle dans la divination et dans la sagesse des Chinois. Ce fut aussi en utilisant ces lignes et en étudiant les mouvements des corps célestes qu'il inventa les premiers caractères écrits, dont il substitua l'usage aux cordons à nœuds qui servaient jusqu'à lui de moyen mnémonique. Cette origine, assignée à l'écriture chinoise, est contredite par le fait avéré que cette écriture a débuté par l'hiéroglyphie (1) ou plus exactement par la représentation de l'objet dont on veut parler, par exemple un rond pour le soleil, trois triangles contigus pour une chaîne de montagnes, etc. Mais les annalistes chinois trouvaient probablement cette explication trop simple. Fou-Hi aurait aussi appris au peuple à élever les six animaux domestiques, savoir : le cheval, le bœuf, la poule, le cochon, le chien, le mouton, pour se nourrir et aussi pour avoir sous la main des victimes à offrir au Ciel et à la Terre.

Un de ses successeurs, si ce n'est son successeur immédiat, Chin-Nong, « le divin cultivateur », qui aurait régné de 2737 à 2697 avant notre ère, fut grand ami de l'agriculture et de la médecine. Sa mère l'avait aussi conçu d'une manière miraculeuse en se promenant parmi les fleurs. Trois heures après sa

(1) Comp. Douglas, *art. cit.*, et les exemples qu'il fournit à l'appui de cette opinion.

naissance il parlait déjà. Il avait une tête de bœuf sur un corps d'homme, mais ce corps avait près de neuf pieds de hauteur. C'est lui qui inventa la charrue et l'art de faire le vin. Il découvrit aussi les vertus curatives des plantes et fit avancer la médecine aussi bien que l'agriculture. Il institua les marchés à jour fixe, où chacun avait l'occasion d'acheter ou de vendre. Il doit avoir aussi mesuré la figure de la terre et marqué sa division en de nombreux royaumes.

Hoang-Ti, l'un de ses descendants indirects, vengea, par la défaite et la mort, les crimes du méchant Tchi-Yeou, le premier des rebelles, qui avait dépossédé Yu-Vang, le dernier des successeurs directs de Chin-Nong. Sa mère le conçut en voyant passer une nuée resplendissante qui lui fit grande peur. Hoang-Ti, ou « l'empereur jaune », rétablit l'unité de l'empire, dompta beaucoup de monstres, inventa la lance et le bouclier, institua des ministres et divers genres de fonctionnaires, entre autres des observateurs du ciel, fit régler le calendrier, les poids et les balances. Comme Chin-Nong, il fut aussi grand médecin, et c'est son épouse Loui-Tsu qui enseigna l'art d'élever les vers à soie et d'en tisser les fils. Son règne dura cent ans, et lui-même mourut à cent onze ans.

Nous devons enfin citer, dans cette période légendaire où la fable pure se rapproche insensiblement des conditions de l'histoire réelle, les deux grands *Ti* ou souverains qui sont également des parangons de sagesse et de vertu, le grand Yao et le vertueux Choun, son successeur.

Yao non seulement développa les connaissances astronomiques, mais surtout il fut le bienfaiteur de son peuple en entreprenant les grands travaux d'endiguement qui étaient destinés à préserver les moissons et les lieux habités des terribles débordements du fleuve Jaune. Son règne fut marqué par la « concorde universelle », due à ses enseignements, à ses exemples et à sa bonne politique. Après avoir régné soixante-dix (ou quatre-vingt-dix-huit) ans, s'apercevant que son fils Tan-Chou était indigne de son rang, il se donna pour successeur par adoption un jeune homme, Choun, dont il avait admiré la piété filiale et l'amour fraternel. Choun, en effet, entourait d'une tendre affection son père, bien que celui-ci lui préférât un fils du second lit et qu'il eût tâché plusieurs fois de le faire périr. Choun n'en continuait pas moins de l'honorer, lui et sa belle-mère, et de se montrer affectueux et dévoué pour son jeune frère. Les animaux des champs et les oiseaux, touchés de tant de vertu, venaient d'eux-mêmes tirer sa charrue et sarcler son champ. C'est aussi l'éclat de cette perfection qui décida Yao à se l'adjoindre, comme lieutenant d'abord, et à le désigner ensuite pour son successeur. Il lui donna ses deux filles en mariage et, après un règne de cent ans, il lui laissa l'Empire. C'est en 2255 avant notre ère, selon la chronologie convenue, que Choun monta sur le trône, et le choix de Yao fut justifié par l'habileté, la prudence et la conduite irréprochable de son successeur, qu mourut en 2208. Ces deux règnes sont considérés par les Chinois comme une période de prospérité

universelle et sans mélange. C'est leur souvenir idéalisé qui n'a cessé de nourrir rétrospectivement leurs regrets et leur admiration. Les livres sacrés ne tarissent pas en éloges sur ces deux souverains hors de pair, et on dit toujours proverbialement en Chine « le ciel de Yao et le soleil de Choun », quand on veut parler d'un temps de bonheur parfait (1).

On remarquera, dans ce très court aperçu de la légende chinoise primitive, l'importance, pour ainsi dire absorbante, qu'elle attache au rôle social des souverains plus ou moins mythiques dont elle consacre le nom. Leur rôle religieux, en revanche, est très sommairement indiqué, ou plutôt la légende ne leur en attribue pas d'autre que d'avoir tenu la main à l'exécution ponctuelle des sacrifices et des rites établis. Rien qui indique un développement ou des changements religieux comme ceux dont nous parlent les vieilles traditions de l'Inde, de l'Iran, de la Grèce, de la Palestine ou même de l'Égypte. Toutefois il ne faudrait pas arguer du caractère foncièrement utilitaire et social de ces legendes chinoises, pour conclure que, dès l'origine, l'esprit chinois se montre en religion d'une sécheresse ou d'une indifférence qui touche à la négation. Nous aurons assez de fois l'occasion de nous assurer que le progrès social, rattaché aux personnes des souverains, fait partie intégrante et parfaitement logique de la conception religieuse du monde et de l'humanité qui

(1) Comp. toutes les histoires générales de la Chine; Mayers, *Manual*, etc., aux noms propres cités; Pauthier, *liv. cit.*, Introduction.

n'a cessé de dominer les intelligences du Céleste Empire. C'est le Ciel, dont le souverain est l'instrument, qui lui inspire, dans l'intérêt des hommes, ces inventions, ces cultures, ces industries, ces arts, destinés à les rendre plus forts et plus heureux. Le dualisme entre la vie religieuse et la vie ordinaire, qui repose toujours sur un dualisme métaphysique inconscient ou réfléchi, est demeuré très longtemps étranger à la manière authentiquement chinoise de comprendre l'univers et la vie humaine. La théorie chinoise tend bien plutôt à ramener toutes choses, les plus vulgaires comme les plus élevées, les plus prosaïques aussi bien que les plus augustes, à la notion d'un mécanisme gigantesque dont la Terre est le point d'appui et dont le Ciel intelligent est le moteur. C'est le *Ti*, ou le souverain, qui sert de rouage intermédiaire entre le Ciel et le monde et qui, s'il fait son devoir, répartit sur tout l'empire le mouvement bienfaisant, salutaire, qui part du Ciel. Nous allons bientôt voir une application remarquable de ce principe dans ce qu'on peut appeler le dogme fondamental de la politique, de l'histoire et de la religion chinoises.

Le successeur de Choun fut le grand Yu, que sa mère avait conçu en voyant tomber une étoile, en suite de quoi une perle avait pénétré dans sa bouche, et de là dans ses entrailles. Ce Yu se distingua par les éminents services qu'il rendit sous le règne de Choun en achevant les grands travaux, depuis longtemps commencés, pour endiguer les fleuves, mais qui se montraient insuffisants. Car, de nouveau, de terribles inondations avaient ravagé tout le sol cul-

tivé. C'est cette espèce de déluge partiel que des commentateurs, trop pressés de conclure, ont identifié avec celui de Noé. Or, d'après la chronologie biblique, le déluge de Noé aurait eu lieu vers 2400 (1), et Yu, d'après la chronologie chinoise, commença ses travaux l'an 2286. D'ailleurs, les annales chinoises ne parlent que du débordement des fleuves et que des mesures prises pour qu'ils ne sortissent plus de leurs lits. Il n'y a donc pas de parallélisme réel à établir entre les deux traditions. Yu s'acquitta de sa tâche avec un zèle, un dévouement au-dessus de tout éloge, ne se souciant, pendant les neuf ans qu'il lui consacra, ni de sa nourriture, ni de son vêtement, et (trait bien chinois) il passa trois fois devant la porte de sa demeure sans y entrer, bien qu'il entendît du dehors les cris du jeune enfant dont il était le père. En récompense, il fut investi de la principauté de Hia. En 2224, Choun l'associa à l'empire, et en 2205 Yu devint son successeur. Il régna avec autant de sagesse que de fermeté, eut soin de ne prendre pour ministres que de fidèles serviteurs du Ciel, divisa l'Empire en provinces à chacune desquelles il assigna un chef investi d'une grande indépendance, mais devant à l'empereur le service militaire, un tribut déterminé, et justiciable devant son tribunal. C'était une sorte de régime féodal ressemblant beaucoup à celui de notre Moyen-Age et probablement né des mêmes besoins. Il fallait une organisation défensive

(1) Cette chronologie fait naître Noé vers l'an 3000 av. J.-C., lui assigne 950 ans d'existence et fixe la grande inondation générale à l'an 601 du patriarche. (Gen. VII, 11; VIII, 13, 28-29.)

pour protéger les Chinois contre les incursions de leurs turbulents voisins de l'ouest et contre les retours offensifs des anciens indigènes refoulés.

Yu fut le fondateur de la dynastie des Hia, qui occupa le trône impérial pendant près de cinq siècles, de 2205 à 1766 (1). Ses premiers successeurs sont assez bien notés dans les annales de la Chine. Mais, peu à peu, la dynastie dégénère. Il ne se fait plus de bons empereurs, et nous allons voir cette espèce de dégénérescence rythmée dominer comme une loi historique toute l'histoire de l'Empire. Le dernier empereur des Hia, qui monta sur le trône en 1818, Kié-Kouei, fut un tyran et un infâme débauché. Sous l'influence de sa favorite Mié-Hé, aussi vicieuse que belle, il inventa les choses les plus extravagantes pour lui plaire et l'amuser. Par exemple, après lui avoir construit un palais splendide, il creusa dans le parc tout un lac qu'il remplit de vin. Trois mille hommes et femmes furent assemblés pour boire ce vin au son du tambour, tandis qu'aux arbres des rives étaient suspendus des quartiers de viande dont ils prenaient ce qu'ils voulaient. Cette ripaille, absolument contraire à toute bienséance et où tous les rites étaient conspués, indisposa décidément le Ciel qui déjà nourrissait contre le coupable souverain des griefs très sérieux. Des prodiges significatifs dénoncèrent à tous son profond mécontentement. Tching, prince de Chang, leva l'étendard de l'insurrection et,

(1) Il est bien entendu que nous reproduisons ces chiffres sans les garantir, en les empruntant à la chronologie chinoise ordinairement admise.

victorieux du tyran, fonda, sous le nom de Tching-Tang, la dynastie des Chang, connue aussi sous le nom de dynastie des Yn.

En voilà pour plusieurs siècles. Les Chang ou Yn règnent de 1766 à 1154, et c'est la même histoire qui recommence, c'est-à-dire que les premiers empereurs de cette race sont d'une perfection désespérante, Tching-Tang en tête, qui reçoit le surnom de *Perfectionneur*, et qui resta, lui cinquième, dans la liste sacrée des « cinq grands empereurs de l'antiquité » ou des « cinq règnes » considérés comme ayant procuré à l'Empire le maximum de la félicité, Hoang-Ti, Yao, Choun, Yu et Tang (1). On raconte qu'à la fin d'une longue sécheresse, Tang s'enfonça dans un bois de mûriers, vêtu comme un pénitent, et qu'il offrit au Ciel ses cheveux et ses ongles pour qu'il envoyât de la pluie. Le Ciel ne pouvait pas refuser cette faveur à un souverain aussi vertueux, et l'eau désirée ne tarda pas à tomber. Mais, au bout d'un certain nombre de générations, les successeurs de Tang se rendirent coupables du même oubli de leurs devoirs, des mêmes désordres, que les derniers descendants de Yu. Le dernier des Chang, Chou-Sin, combla la mesure, et, chose singulière, nous voyons se répéter, non seulement l'histoire d'une favorite aussi pernicieuse que follement aimée, qui s'appelle cette fois Ta-Ké, mais encore celle du lac rempli de

(1) D'autres sources chinoises désignent ainsi les cinq empereurs modèles : Fou-Hi, Chin-Nang, Hoang-Ti, Yao, Choun. Mais la série telle que nous la reproduisons ici passe pour la plus historique. Comp. Mayers, *Manual*, II, p. 319.

vin au point de pouvoir porter bateau, des pièces de viande suspendues aux arbres et de la foule d'hommes et de femmes excitée de la même manière à la même goinfrerie (1). On ne peut s'empêcher d'être surpris de la répétition de cette même débauche. On cite encore ce trait de la cruauté de Chou-Sin. Il avait un parent, Pé-Kan, qui déplaisait à Ta-Ké, parce qu'il faisait à l'empereur de justes remontrances. Ta-Ké le perdit dans l'esprit de son amant qui, un jour, voyant venir Pé-Kan, s'écria : « On nous dit qu'un sage a sept orifices à son cœur; voyons s'il en est ainsi chez Pé-Kan ! » Les sept orifices prétendus du cœur du sage sont probablement une de ces énumérations, le plus souvent très arbitraires, qui plaisent singulièrement aux Chinois, peut-être en rapport avec les « sept émotions », chiffre classique de la psychologie chinoise. Quoiqu'il en soit, Chou-Sin fit éventrer l'infortuné Pé-Kan pour examiner son cœur. A la fin, le Ciel se courrouça de nouveau. Le fils d'une de ses victimes, Fa, duc de Tcheou, s'insurgea aux applaudissements du peuple et de la noblesse, et, vainqueur de l'odieux tyran, il le brûla avec le palais, théâtre de ses débauches effrénées. Ainsi finit la dynastie des Chang ou Yn et commença celle des Tcheou.

Cette dynastie des Tcheou, dont le fondateur est connu sous le titre impérial de Vou Vang, régna fort longtemps, de 1122 à 249 avant notre ère. Nous n'a-

(1) Comp. Thompson, *liv. c.*, 55-57; Mayers, *Manual*, etc., art, *Kich* et *Chow-Sin*.

vons pas à raconter par le menu les événements qui signalèrent cette longue période. Nous observons seulement que Vou Vang compte aussi parmi les rois irréprochables, et que son plus jeune frère et principal ministre, le duc de Tcheou, est demeuré le type du ministre accompli. On veut que ce soit lui qui ait inventé la boussole et indiqué les moyens de s'en servir pour s'orienter à travers les régions désertes (1). Mais avec le temps, la même loi qui veut que les derniers représentants d'une dynastie chinoise se montrent aussi indignes du titre de « Fils du Ciel » que les premiers en avaient été les légitimes porteurs, se fait sentir dans la dynastie des Tcheou, comme dans les dynasties qui l'ont précédée. Ce qui surtout caractérise cette décadence, c'est que l'unité de l'empire se brise de plus en plus en conséquence du relâchement toujours plus marqué du lien féodal. L'empereur, endormi dans de molles voluptés, n'a plus l'énergie, n'a bientôt plus le pouvoir de se faire obéir. Chaque prince, à la tête de son État, n'en fait plus qu'à sa tête. Des guerres éclatent entre princes voisins, à l'intérieur même de l'Empire, et les vassaux de ces princes imitent entre eux la conduite de leurs suzerains. C'est donc un temps de dissolution politique et sociale; mais ce qui nous intéresse particulièrement dans cette période peu réjouissante, c'est que les deux grands penseurs chinois, Lao-Tseu (fin du VI[e] et V[e] siècle) et Confucius (551-479), ont vécu sous les Tcheou, au moment où

(1) Comp. Mayers, *liv. c.*, art. *Chow Kung.*

cet affaiblissement du pouvoir central commençait à devenir très inquiétant. Dans le troisième siècle avant notre ère, un soldat énergique, chef de l'État de Tsin, mit fin à la dynastie des Tcheou et la remplaça par celle de Tsin (255-207). Les Tsin, on le voit, ne fournirent pas longue carrière, mais leur courte domination fut signalée par le régne du fameux Chi Hoang-Ti, qui centralisa l'empire en achevant d'abattre les résistances des princes féodaux. Il s'intitula « le premier empereur universel », s'adjugeant le nom révéré de Hoang Ti (son nom primitif était Chêng), recula les limites de l'Empire, battit les Hiong Nou, construisit la Grande-Muraille pour mettre un terme à leurs invasions, et prétendit fonder une ère nouvelle en révolutionnant toute la Chine du passé. C'est lui, en effet, qui proscrivit et fit brûler tous les livres, ceux de Confucius comme les autres, qui conservaient la mémoire d'un état de choses très différent de celui qu'il voulait constituer. Le Y-King fut seul excepté comme livre de divination (1), et Chi Hoang-Ti était superstitieux au moins autant que hardi. Ce fut en même temps la proscription des lettrés, dont plusieurs centaines payèrent de leur vie leur opposition à ces mesures tyranniques. Ce système violent de gouvernement croula dans les mains débiles de son successeur Hou-Hei, qui fut assassiné en 207 avant notre ère (2), et la

(1) Voir au chapitre des *Livres sacrés*.

(2) Ce Hou-Hei s'était intitulé Oulchi-Hoang-ti, « le second empe- « reur universel », conformément à la volonté de son père, qui avait décidé que Hoang Ti serait le nom obligé de ses descendants sur le trône jusqu'à la « dix-millième génération ».

dynastie des Han remplaça celle des Tsin. Les édits de proscription furent révoqués vingt deux ans après leur promulgation, et on trouva moyen de reconstituer les textes brûlés. Nous reviendrons bientôt sur ce point important.

Notre intention n'est pas de suivre l'histoire des nombreuses dynasties qui se succèdent dans l'histoire de la Chine, depuis l'arrivée des Han jusqu'à nos jours. Une liste rejetée à la fin du volume suffira aux besoins d'orientation chronologique des lecteurs les plus attentifs. Mentionnons seulement l'époque troublée du IIIe siècle de notre ère, où la Chine se vit partagée en trois royaumes. Parmi les dynasties les plus importantes, il faut citer les Tang (619-907), les Song seconds (960-1127), puis la dynastie mongole des Yuan (1279-1368), établie à la suite d'une invasion victorieuse, remplacée par celle des Ming, dynastie nationale qui dura de 1368 à 1644, mais qui fut à son tour évincée par les Tsing tartares, encore aujourd'hui maîtres de l'empire chinois. C'est sous le règne de Ming Ti, des Han orientaux, l'an 65 de notre ère, que l'on voit le bouddhisme pénétrer en Chine. C'est sous l'empereur Vou Ti, des Tsin seconds, en 395, qu'arrivèrent des ambassadeurs envoyés par Théodose (1). En 635, un prêtre nestorien, O-lo-pien, bâtit une église chrétienne et jeta les fondements d'une société nestorienne qui se maintint assez longtemps (V. plus loin). Les voyageurs européens du Moyen-Age, Plano Carpini (1245-1247), qui du

(1) Douglas, *Encycl. Britann.*, art. *China.*

reste ne dépassa pas la rivière de Cashgar, G. de Rubruquis (1253), Marco Polo (1271-1288), commencèrent d'initier l'Europe aux étranges merveilles de l'Extrême Orient. Ce sont évidemment leurs récits qui décidèrent la cour de Rome à patronner en Chine la mission de Jean de Monte Corvino, frère franciscain, qui, dès la fin du XIIIᵉ siècle, deux cents ans avant l'arrivée en Chine des Jésuites, fonda dans ce pays une mission, un moment très prospère, mais dont toute trace était perdue lorsque Ricci débarqua à Canton en 1597 (1).

Pour un Européen, cette histoire de la Chine, depuis les Han, est d'une effrayante monotonie. De fréquentes révolutions dynastiques, entremêlées de quelques périodes de paix et de développements littéraires, les variations de la faveur impériale, qui tantôt patronne le taoisme, tantôt le bouddhisme, — sans toutefois jamais renier Confucius, — la continuation indéfinie du même genre de civilisation, de vie ou plutôt d'immobilité politique et religieuse, la ténacité patiente avec laquelle, après chaque orage, le peuple chinois reprend ses occupations toujours les mêmes, se cuirasse dans ses pré-

(1) Détail curieux : Monte Corvino raconte qu'en douze ans de séjour en Chine, il ne rencontra qu'un seul Européen, un chirurgien originaire de Lombardie, qui ne l'eut pas plutôt vu qu'il se répandit en blasphèmes contre la cour romaine et l'ordre de saint François. C'était probablement un Vaudois ou patarin (Douglas, *art. cité*). Le même sinologue nous parle (*ibid.*) d'une autre mission confiée par Benoit XII (1342-1346) au franciscain Jean de Marignelli. Ce fut en pure perte. La restauration de la dynastie nationale des Ming emporta comme une trombe tout ce qui n'était pas authentiquement chinois.

jugés toujours invariables, rechante sa vieille chanson sans y changer un mot, tout contraste avec cette loi de transformation continue qui domine notre histoire occidentale. En Chine, on peut sans inconvénient, depuis les Han, résumer l'histoire nationale dans l'histoire de la cour impériale et de ses grands vassaux. Le peuple n'a plus d'histoire.

Un seul élément tragique vient par deux fois briser cette ennuyeuse mélopée. C'est la conquête tartare. Par deux fois, le Chinois se voit forcé de subir le joug d'envahisseurs qu'il méprise comme ignorants et barbares. Mais comme sa fierté se dédommage à la vue de l'empressement de ses vainqueurs à se naturaliser Chinois le plus promptement qu'ils le peuvent! Après une période de dévastation épouvantable, le conquérant tartare, qu'il s'appelle Gengis Khan, Ogdaï, ou Kublai (depuis 1280 régnant sur la Chine entière), entend fonder un gouvernement durable et respecté, il seconde les efforts des laborieuses fourmis qui reprennent opiniâtrement leurs travaux bouleversés, il protège les lettrés, se plaît à les réunir autour de sa personne. De 1311 à 1320, Yên Tsong fait oublier aux Chinois son origine tartare en déployant le zèle le plus dévot en l'honneur de Confucius, et en distribuant également les emplois publics entre Chinois et Mongols. Il faut que des successeurs moins habiles et moins capables rappellent aux Chinois qu'en définitive ce sont des barbares qui gouvernent, pour qu'un mouvement national irrésistible chasse les empereurs tartares et leur substitue, pour près de trois siècles, une dynastie foncièrement

chinoise, celle des Ming (1368-1644). La même conquête morale du vainqueur par la nation vaincue recommence très vite après la seconde grande invasion tartare de 1616 à 1644. La dynastie nouvelle prend soin seulement de conserver la prépondérance militaire. Du reste, une fois qu'elle est établie et qu'elle a démontré matériellement sa suprématie en forçant le peuple chinois à porter la tresse pendant le long du dos (ce fut une très grosse affaire), la dynastie mantchoue devient conservatrice de la vieille Chine, tout aussi bien que si elle descendait directement des Chang ou des Tcheou.

Les Barbares qui, chez nous, se partagèrent l'Empire romain, furent en général très disposés à imiter les mœurs et les institutions impériales. Mais ils n'y réussirent que très imparfaitement, et notre Moyen-Age sépare de la façon la plus nette l'antiquité gréco-romaine des temps modernes. Rien de pareil en Chine, et c'est là un fait capital, qui met dans tout son jour cette puissance d'assimilation que nous avons déjà signalée.

Il reste pourtant à se rendre compte d'une sorte de paradoxe, politique à la fois et religieux, qui se fait jour tout le long de cette histoire.

Depuis un temps immémorial, l'Empereur passe en Chine pour le Fils du Ciel et possède par le fait un pouvoir absolu, qui n'est limité que par la force des traditions et des coutumes. L'obéissance ponctuelle à ses ordres est le premier des devoirs sociaux. Lui résister, c'est résister au Ciel même, dont il est le lieutenant terrestre et l'organe inspiré. C'est le sen-

timent qui protège les dynasties, dont quelques-unes durent une longue série de siècles. Cependant les révolutions dynastiques sont en somme assez nombreuses. Souvent on voit un sujet lever le drapeau de l'insurrection et, s'il est victorieux dans la lutte qui s'engage, substituer une dynastie nouvelle à celle dont il a chassé ou fait mourir le dernier représentant. Comment concilier ce droit à la révolte, impliqué dans le fait même que la dynastie nouvelle revendique et obtient la même reconnaissance de sa légitimité divine, avec l'idée que l'empereur, comme tel, possède le droit divin de commander et d'être obéi ?

En réalité, les Chinois n'ont jamais résolu ce problème, bien qu'il les ait beaucoup préoccupés. M. Plath, de Munich, dans un de ses savants Mémoires sur l'antiquité chinoise (1), a réuni de nombreux passages d'écrivains chinois faisant autorité pour tâcher d'éclairer la question. Au premier abord, on serait tenté de croire qu'ils se tirent d'affaire en proclamant la souveraineté du peuple. C'est le peuple, disent-ils, qui, d'après le Chou-King, est le révélateur de la volonté céleste. Car le Ciel par lui-même est « sans voix comme sans odeur » ; mais, vu qu'il pénètre tout de son souffle, le peuple, qui en est imprégné, révèle sa volonté. C'est donc par l'adhésion, avec le consentement du peuple, que l'empereur peut revêtir le titre de Fils du Ciel et réclamer le pouvoir suprême. Il en résulte que, si le

(1) Comp. *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen.* Munich, 1862, pp. 26 et suiv.

peuple juge que le Fils du Ciel use mal de son pouvoir, c'est comme si le Ciel lui-même l'invitait à se défaire de son indigne serviteur. Mais d'abord il n'est pas sûr que le peuple soit unanime dans ce jugement, et il est certain que le Fils du Ciel en fonctions ne le partage pas lui-même; il se peut que le chef de l'insurrection soit un félon, un sujet déloyal, calomniateur de son prince et mû par une coupable ambition ; ses partisans sont peut-être des complices ou des dupes. D'autre part, le Fils du Ciel contesté a des soldats, des juges, des bourreaux, qui pourraient bien écraser les mécontents. Qui décidera si le chef de l'insurrection est dans son droit ? Hé bien ! poursuivent les sages de la Chine, on le verra par l'événement. Si l'empereur attaqué est vraiment abandonné du Ciel, il sera infailliblement vaincu; s'il ne l'est pas, ses ennemis sont des sacrilèges révoltés contre le Ciel et seront certainement anéantis. — Il est facile de voir qu'ici la théorie chinoise cloche étrangement. Elle se résume, en fin de compte, dans la soumission au fait accompli.

C'est très probablement le désir de se soustraire à l'illogicité de ce point de vue qui a poussé les Chinois à représenter les premiers souverains, dans chaque dynastie, comme des modèles de perfection et les derniers comme des monstres de débauche et de cruauté. N'étant pas dominés en Europe dans nos jugements historiques par cette nécessité de concilier le droit divin du souverain déchu avec le droit non moins divin de son vainqueur, nous reconnaissons volontiers, chaque fois que l'occasion s'en pré-

sente, que le dernier représentant d'une dynastie dépossédée peut valoir beaucoup mieux que tel de ses prédécesseurs qui a joui toute sa vie d'un pouvoir incontesté. Mais le Chinois se trouve dans la position où, parmi nous, serait un légitimiste qui, tout en professant sa foi au droit divin de l'ancienne dynastie, se croirait tenu d'admettre également celui de la dynastie qui l'a renversé. Le Chinois est donc enclin à penser que ceux de ses souverains qui ont succombé à la guerre ou devant des insurrections victorieuses ont dû leur chute à ce qu'ils s'étaient rendus indignes, par leurs vices et leurs crimes de la protection du Ciel. C'est l'individu qui a trahi le principe, lequel reste debout. En conséquence, tout souverain qui perd son trône doit avoir été nécessairement un infâme et un oppresseur. C'est un point de vue qui rappelle celui des annalistes hébreux quand ils font dépendre le bonheur ou le malheur des rois de Juda et de leur peuple du degré de leur fidélité au culte orthodoxe de Jahvé. Nous avons été étonnés, quelques pages plus haut, de voir que le dernier des Hia et le dernier des Chang fournissent précisément les mêmes preuves d'aberration morale. De pareilles ressemblances portent sur elles leur marque de fabrique. Il est donc permis de soupçonner que les premiers empereurs n'étaient pas aussi parfaits, ni les derniers aussi monstrueux que le prétendent les annales chinoises. Mais, pour justifier l'usurpation triomphante, il fallait bien charger la mémoire des souverains déchus.

Ce qui atténue quelque peu le sophisme, c'est que

les Chinois distinguent fortement la fonction impériale de la personne elle-même de l'empereur. C'est la fonction qui est divine, qui transfigure et divinise la personne tant que celle-ci en est revêtue. L'empereur, en montant sur le trône, abdique son nom personnel et se fait nommer d'un titre impérial qu'il choisit ou qu'on choisit pour lui. L'empereur, en Chine, est moins une personne qu'un élément, une des grandes forces de la nature, quelque chose comme le soleil ou l'étoile polaire. C'est seulement quand tout va très mal, quand les malheurs publics sont devenus intolérables, qu'on se rappelle qu'après tout cet élément est un homme, et qu'en changeant l'homme, on pourrait rectifier les fonctions perturbées de l'élément. Il n'en reste pas moins un problème sans solution possible. En temps ordinaire, la constitution de la Chine est une véritable théocratie. L'empereur règne et commande de par la volonté du Ciel, dont il est le serviteur désigné et le prêtre proprement dit. Mais si, dans la conviction d'une partie de ses sujets, il n'a plus droit à l'obéissance absolue qu'un tel principe requiert, il n'y a que le fait accompli qui décidera si les révoltés sont des criminels ou des exécuteurs de la justice de Chang-Ti, le Ciel souverain.

CHAPITRE III

LES LIVRES SACRÉS

Sommaire : Antiquité de la civilisation chinoise. — Livres canoniques et livres classiques. — Le Chou-King. — Le Chi-King. — Le Y-King. — Le Li-Ki. — Le Tchoun-Tsieou. — Le Chiao-King. — Le Lun-Yu. — Le Tchoun-Young. — Le Ta-Hio. — Les Dires de Mencius. — Authenticité de ces livres. — Les brûleries de Chi Hoang-Ti. — Reconstitution des Livres sacrés.

De l'esquisse historique tracée dans le chapitre précédent on voit ressortir l'erreur de ceux qui, sans autre autorité que les rêveries des annalistes chinois, ont fait remonter la civilisation chinoise jusqu'à une antiquité effrayante, chiffrant son histoire par centaines de mille ans. En supposant même qu'on puisse attribuer quelque réalité historique à des personnages légendaires tels que Fou-Hi, Chin-Nong, Yao et Choun, la période où ils ont déployé leur activité civilisatrice ne dépasse pas trois mille ans avant notre ère, ou plutôt reste notablement au-dessous de ce chiffre. Il est vrai que, par comparaison, c'est un chiffre des plus respectables, surtout quand on pense que la société sortie de cette période de formation s'est perpétuée sans interrup-

tion juqu'à nos jours. On doit admettre que, là comme partout, la civilisation s'est développée lentement, ses premiers pas étant toujours les plus difficiles, ceux qui exigent le plus de temps. Le peuple qui, dès l'époque encore très fabuleuse de Yao, se livrait à de grands travaux d'endiguement et possédait un calendrier rédigé sur l'observation méthodique des corps célestes, devait avoir laissé depuis longtemps derrière lui l'âge de la sauvagerie. Nous avons vu que, de très bonne heure aussi, ce peuple fut en possession de l'écriture. Il eut donc des livres, des documents écrits; il prétend en avoir qui remontent jusqu'à cette antiquité mystérieuse. En fait, ce sont ces livres qui sont à la base de toute son instruction religieuse, morale et sociale. Il importe au but spécial que nous nous proposons de nous faire une idée aussi claire que possible de ces livres, de leur valeur comme documents historiques et de leur contenu général.

Nous les appelons des « Livres sacrés », et peut-être forçons-nous un peu la note en leur appliquant cette dénomination. Ce serait une erreur de leur assigner, dans l'esprit des Chinois, une autorité d'un genre surnaturel, semblable à celle qu'en d'autres parties du monde on a reconnue aux Livres dits sacrés. Nous avons exposé ailleurs (1) ce qu'on peut établir comme une loi du développement religieux, savoir que les religions supérieures arrivent nécessairement, plus ou moins tôt, au moment où, dans

(1) *Prolégomènes*, p. 237 et suiv.

l'intérêt de leur défense contre les éléments hétérogènes qui risqueraient de les dénaturer, elles recherchent les documents écrits, remontant le plus près possible de leur berceau, pour en former une collection à part. Cette collection devient bientôt quelque chose de sacré. C'est là que ces religions vont continuellement se retremper, comme à la source de leur inspiration première. La vénération qui s'attache au monument par excellence de la foi religieuse ne tarde pas à lui imprimer un caractère divin, comme si la voix elle-même de la Divinité parvenait directement aux hommes sous la forme des textes consacrés. Le Livre saint se confond avec la révélation. Telle est l'histoire de l'Ancien Testament chez les juifs, du Nouveau chez les chrétiens, du Coran chez les musulmans, du Zend Avesta chez les parsis, du Véda chez les indous, du Tripitaka chez les bouddhistes; en un mot, dans toutes les religions où la question de vérité et d'erreur se trouve nettement posée. La conséquence de cette divinisation du livre ou du recueil sacré, c'est que son texte devient une sorte de dictée divine, infaillible, qu'il est impie de critiquer librement et qui passe, dans le sens le plus littéral du mot, pour la Parole même de Dieu.

Je le répète, ce serait au moins une grande exagération de dire qu'il en est de même pour les livres chinois que nous désignons comme des « Livres sacrés ». Ils n'affectent d'aucune façon la prétention d'être des livres révélateurs ou contenant la révélation. La religion proprement dite, à moins qu'il ne s'agisse du rituel et de la divination, y tient une

place des plus restreintes. Les auteurs anonymes sont des historiens, des juristes, des poètes, des archivistes, des sages, et nous ne les connaissons que sous la forme résumée, corrigée et arrêtée par Confucius. Encore faut-il se demander si leur forme actuelle remonte jusqu'à lui. En faisant ce travail, le sage chinois ne revendiqua aucune autre autorité que celle de son tact critique et de son bon sens. Il est vrai que cette autorité personnelle fut immense, mais elle ne passa jamais pour une inspiration miraculeusement soufflée d'en haut. Le prestige incontestable qu'il assura à ces livres pour vingt-trois siècles et plus, il l'avait subi lui-même ; ce qui ne l'empêcha pas de les traiter avec autant de liberté que de respect. Disons tout en un mot : l'autorité sans rivale de ces livres tient toute entière à l'extrême antiquité qui leur est attribuée, que cette antiquité soit réelle ou supposée. Le tour d'esprit chinois que nous avons décrit fait que les deux notions de haute antiquité et de perfection se recouvrent et en quelque sorte s'identifient. De là, de cette conviction, la déférence avec laquelle ces textes traditionnels sont lus et commentés, la disposition à croire que tout ce qu'ils enseignent est digne d'admiration et de soumission, l'idée qu'aucune sagesse au monde ne saurait être mise au niveau de ces vieux enseignements, la place exceptionnelle enfin qui leur est réservée comme base imprescriptible, indispensable, de toute éducation. Leur contenu a beau rouler le plus souvent sur des matières étrangères à la religion proprement dite, ils n'en sont pas moins les objets d'une vénéra-

tion vraiment religieuse. Ce sont les livres de fondation de tout l'édifice chinois.

Par conséquent, la différence une fois signalée, nous avons le droit d'assimiler ces livres revêtus d'une autorité aussi exceptionnelle aux « Livres sacrés » des autres religions et des autres peuples. Ils en remplissent la fonction à la chinoise. C'est leur texte qui sert à perpétuité de base à toute la vie sociale, morale et religieuse des Chinois, à qui l'on recourt dans les discussions de toute espèce dans l'espoir de les résoudre, que l'on inculque aux enfants et aux étudiants, que l'on commente comme on ferait d'un code éternel pour en déterminer le sens exact et les applications logiques. En un mot, les raisons qui font de ces livres les analogues chinois des Livres sacrés des autres peuples sont autres que celles qui expliquent l'autorité reconnue à la Bible, au Coran, au Zend Avesta, au Vêda, au Tripitaka, mais en pratique, par le fait, ce sont bien des « Livres sacrés »; dans tous les cas et à tous égards, ils en tiennent lieu. On les désignerait d'une manière peut-être plus précise par le mot de *Livres canoniques*, livres faisant loi. Mais l'usage a prévalu de réserver ce nom aux cinq *King* dont nous allons parler, lesquels forment la première classe de ces livres exceptionnellement révérés, tandis qu'on distingue par le nom de *classiques* les quatre ouvrages dont nous parlerons en second lieu.

D'après M. Legge (1), et cette interprétation n'est

(1) Trad. anglaise du *Chou King* dans la collection des *Sacred Books of the East*, Oxford, 1879, p. 2.

contestée par personne, le mot *King* signifie ce qui est canonique, ce qui fait règle et norme, ce qui est en possession d'une autorité dirimante. C'est sous les Han (202 av., 264 ap. J-C.) que l'usage s'établit de désigner ainsi les livres que Confucius avait regardés comme les plus précieux. Les King sont donc des livres canoniques au suprême degré.

Il y a cinq King :

1° Le *Chou-King* ou livre de l'Histoire. — 2° le *Chi-King* ou livre de la Poésie. — 3° le *Y-King* ou livre des Changements. — 4° le *Li-Ki*, règle des Rites. — 5° le *Tchoun-Tsieou*, « le Printemps et l'Automne », ouvrage historique de Confucius lui-même.

Le Chou-King est un recueil de documents historiques relatifs à la période qui va de 2357 à 627 avant notre ère. D'après M. Legge (1), le caractère *chou* désignait un « pinceau parlant », par conséquent un écrit, un livre; mais la signification du mot se restreignit aux documents de l'antiquité distincts des poésies ou des règles rituelles et répondit à peu près à ce que nous nommons histoire. Le Chou-King se compose de cinquante chapitres relatifs aux époques de Yao, de Choun, de Yu, des Hia, des Chang et des Tcheou, ce qui embrasse une période allant du XXIVe au VIIe siècle avant notre ère. Mais il s'en faut que ce soit un récit continu. C'est une collection de documents divers qui affectent, pour la plupart, la forme de pièces officielles émanées, soit des empereurs,

(1) *Loc. cit.*, p. 1.

soit de leurs principaux officiers, déclarations, procès-verbaux, justifications des mesures prises, institutions nouvelles, investitures, testaments impériaux. On doit remarquer particulièrement les documents où Tang, le premier des Chang, monté sur le trône en 1766 avant notre ère, s'attache à justifier sa rébellion contre le dernier des Hia en se retranchant derrière la volonté du Ciel qui a tout fait (1). C'est de la même manière que le fondateur de la dynastie des Tcheou (depuis le XIIe siècle avant J.-C.) justifiera ce qu'au nom du principe rigoureux du droit divin on devrait blâmer comme une criminelle usurpation. Malgré les objections que nous envisagerons plus loin relativement à l'authenticité de ce recueil, il a une valeur réelle comme source historique. En plusieurs endroits, surtout dans les premiers chapitres, on sent passer le souffle d'une haute et originale antiquité. Parfois même on y surprendrait des éléments épiques, mais ils ne tardent pas à disparaître sous la sécheresse du style officiel et sous la préoccupation des leçons politiques et morales qui a visiblement présidé à la réunion de ces anciens documents.

Le Chi-King, ou livre de poésie, passe, comme le précédent, pour avoir été réuni par Confucius et se compose d'un peu plus de trois cents pièces, le plus souvent rimées. Ssema-Tsien, l'historien, dit que les

(1) Partie IV, ll. I-III de la traduction de Legge, *Sacred Books of the East*. — Partie III, chap. I-III, de la traduction de Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*.

vieux chants de ce genre s'élevaient à plus de trois mille, et que Confucius écarta ceux qui ne faisaient que répéter les autres, tandis qu'il accorda sa préférence à ceux qui inculquaient « la convenance et l'équité (1) ». Ce sont les chants que Confucius lui-même se plut à chanter sur son luth. On ne saurait dire que la lecture de ces poésies chinoises soit fort attrayante. Quelque chose de mou, de courtisanesque ou de frondeur, sans résolution virile, une grande monotonie de formes et d'idées, enlève presque partout à ce recueil le charme que semblerait lui assurer l'antiquité de ses origines. On n'en tire pas autant de lumières qu'on s'y attendrait sur les croyances de la vieille Chine. L'élément mythologique est réduit aux plus minces proportions. Un grand nombre des odes sont en rapport avec le culte ancestral des souverains Chang et Tcheou. Une collection spéciale, intitulée *Odes mineures de l'Empire*, se compose des chants que l'on entonnait lors des réunions des princes féodaux à la Cour impériale. Un grand nombre rentrent dans le rituel des sacrifices célébrés par les Tcheou. On doit remarquer, disons le en passant, que plusieurs de ces morceaux poétiques respirent un esprit d'opposition prononcée contre les empereurs accusés de manquer à leur devoir, et nous y retrouvons le besoin, déjà visible dans le Chou-King, de justifier les rébellions victorieuses. Nous citerons, à titre d'échan-

(1) Legge, trad. du *Chi-King*, *Sacred Books of the East*, vol. III, introd.

tillon, le commencement de l'ode VII de la collection des *Odes majeures de l'Empire*, celles qui se chantaient dans les grandes occasions en présence du souverain :

Ti (le Ciel) est grand. — Il regarde majestueusement ce bas monde. — Il surveillait les quatre régions, — Cherchant quelqu'un pour donner de la stabilité au peuple. — Les deux dynasties précédentes (les Hia et les Chang) — N'avaient su le satisfaire par leur gouvernement. — Ainsi, à travers les divers États, — Le Ciel cherchait et réfléchissait — Pour trouver celui à qui il remettrait le pouvoir. — Mécontent de tous les grands États, — Il tourna ses regards aimables vers l'Ouest — Et là il donna un domaine.

Ce domaine est celui de l'ancêtre des Tcheou, dont les descendants devaient arriver au trône impérial dans la personne de Vou-Vang. Les lamentations qu'inspire le mauvais état des affaires publiques sont encore plus vives dans l'ode III de la 3e Décade, que l'on croit avoir été composée sous l'empereur Lî, des Tcheou (878-828). Le gouvernement de ce Lî parait avoir été très mal dirigé. Mais, bien que rangée parmi les *Odes majeures*, il me paraît difficile de croire qu'elle ait été jamais chantée à la Cour devant le souverain. L'auteur se désole à la vue des calamités qui ruinent son pays et qu'il attribue à la colère du Ciel mécontent. Il ne voit pas de remède à la situation, mais il laisse entrevoir qu'il s'attend bien à quelque intervention du pouvoir céleste :

Je suis né dans un temps malheureux — Je devais rencontrer la redoutable colère du Ciel. — De l'Occident à

l'Orient — Il n'y a pas de place pour vivre tranquille. — Nombreuses sont les détresses que je vois. — Le trouble est bien pressant dans nos quartiers.

Le Ciel nous envoie la mort et le désordre. — Il a mis un terme à notre souverain. — Il va nous envoyer les pillards qui dévorent le grain — Et toutes nos campagnes seront malheureuses. — Hélas! nos pauvres États du Milieu (l'empire)! — Tout est en danger et court à la ruine. — Et je suis sans aucune force. — Mais je pense à la Voûte azurée.

Ce morceau et l'ode XI de la dernière collection, où une veuve chante sa douleur en termes vraiment poétiques et touchants, comptent parmi les pièces que notre goût européen peut le mieux apprécier. Nous retrouverons plus loin les quelques renseignements, trop rares, que l'on peut tirer du Chi-King sur l'ancienne religion des Chinois.

Le Y-King ou « livre des Changements » est le plus chinois et le plus creux des livres. C'est aussi celui des Livres canoniques dont il est le plus difficile de donner une idée quelque peu claire à un Européen qui ne l'a pas vu. Comme il doit avoir échappé à la grande destruction de l'an 213 avant notre ère, on peut le considérer comme le King qui a le moins souffert des sélections, des suppressions, des retouches de Confucius et de son école. C'est un livre de divination, en ce sens que ceux qui appliquent les règles qu'il contient sauront se garder d'erreur, prévenir les insuccès, commencer avec confiance leurs entreprises, leurs voyages, leurs expéditions, ou bien les ajourner, ou même y re-

noncer, puisque leur issue serait fâcheuse. Nous le retrouverons en parlant de la divination chinoise, et nous nous bornons ici à une simple description.

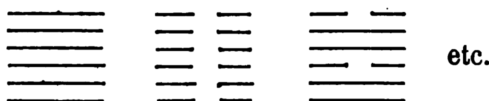
La tradition chinoise en attribue le principe à Fou-Hi, cet inventeur des temps antiques auquel on doit l'écriture et les signes symboliques fournis par le dragon qui était sorti à ses yeux du fleuve Jaune. Le principe fondamental, c'est que la dualité suprême (Ciel et Terre, principe mâle et principe femelle) à laquelle tout remonte, s'exprime par ces deux signes ———, ou la ligne continue pour le principe mâle, actif et lumineux ; — —, ou la ligne interrompue pour le principe femelle, passif et obscur. En triplant les deux signes, Fou-Hi obtint les deux trigrammes :



Puis, en les faisant passer insensiblement l'un dans l'autre, il en forma huit :



On remarquera que le premier et le dernier de ces huit signes sont les deux trigrammes fondamentaux. Si maintenant les huit trigrammes ci-dessus tracés sont doublés de cette manière :



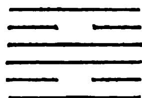
et qu'on les fasse passer les uns dans les autres en suivant la même méthode, on obtiendra les 64 hexa-

grammes qui forment le texte fondamental du Y-King.

Pourquoi n'a-t-on pas poussé plus loin ? Pourquoi n'a-t-on pas été jusqu'à 124 heptagrammes ou jusqu'à 256 octagrammes ? C'est ce que nul n'a jamais songé à expliquer. Qu'il suffise de savoir que dans ces 64 hexagrammes, où les lignes continues et les lignes interrompues se succèdent méthodiquement, de manière à partir des six lignes continues du premier symbole pour arriver aux six lignes interrompues du dernier, les Chinois croient que toute vérité, toute sagesse est contenue, bien que ces assemblages ne disent absolument rien à l'intelligence. Chacun d'eux, excepté les deux extrêmes, représente un mélange quelconque, à diverses doses, du principe mâle, actif, prépondérant, lumineux, initiateur, et du principe contraire, et c'est là-dessus que la subtilité chinoise s'est donné libre carrière pour calculer les chances de succès ou d'insuccès que présente toute œuvre entreprise ou méditée. Confucius aurait dit (1) : « Si je pouvais ajouter à mon âge de nom» breuses années, j'en consacrerais cinquante à étu» dier le Y-King, et je pourrais alors éviter les » erreurs graves. » De nos jours, les quelques Chinois initiés à la science européenne aiment à penser que toutes nos découvertes en fait d'électricité, de chaleur, de lumière, etc., étaient déjà indiquées dans les huit trigrammes et leurs dérivés, et qu'ils

(1) *Lun-Yu*, VII, 16.

les y reconnaissent clairement après les avoir apprises des Européens (1).

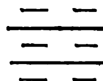
Le Y-King proprement dit n'est autre chose que l'interprétation des 64 hexagrammes, telle qu'elle fut formulée par le roi Houen (2), le père du premier représentant de la dynastie des Tcheou, arrivée au trône impérial en 1122, et par son fils le duc de Tcheou. Chacun des hexagrammes est accompagné d'une courte explication générale due au roi Houen. Par exemple, le 30e  signifie qu'il sera avantageux d'être ferme et correct, et qu'ainsi il y

(1) Legge, introd. à la traduction du Y-King, p. 38. *S. Books of the East*, vol. XVI. — Comp. cet extrait de la traduction latine du Y-King, par le P. Regis et autres jésuites, éditée par J. Mohl : Y-King, *antiquissinens Sinarum liber, quem ex latina interpretatione P. Regis aliorumque ex Soc. J. PP. edidit Julius Molh.* Stuttgart et Tubingue, 1834 : Fo-Hi, secundum Sinarum opinionem, XXX° ante Christum seculo, symbola invenit quibus doctrinam de rerum natura et origine graphice delinearet. Omnia enim ex duorum principiorum, activi et inertis, affectione mutua nasci tradidit, principiumque activum per lineam integram, iners per lineam interruptam designavit. Prœf. V. — Post sexcentos inde annos hunc librum Confucius, res sinicas in antiquum statum revocaturus, denuo suscepit, commentariis et appendice instruxit, in quibus sensum symbolorum Fo-Hi ac sententiarum Ouen Ouang et Tcheou Kong explicaret... Ab eo tempore ad hunc usque diem summæ Sinis reverentiæ fuit, et quæcumque nova apud eos orta est schola, novæ libri Y-King interpretationi doctrinam suam superstruere studuit. *Ibid.* VI. Il paraîtrait, d'après la même source, que plus d'un missionnaire chrétien se laissa persuader que la vérité chrétienne était implicitement contenue dans le Y-King.

(2) C'est pendant qu'il était en prison, victime de la tyrannie du dernier des Chang, que le roi Houen se livra à cette occupation.

aura libre cours et succès. Il faut donc nourrir un sentiment de docilité semblable à celui de la vache, et il y aura bonne réussite. Les autres interprétations du roi Houen sont de la même brièveté et de la même clarté. Mais les oracles courts, énigmatiques, du père sont amplifiés par le fils, qui s'attache à chaque ligne et fait de chacune d'elles un thème de prévisions tout à fait spéciales. Ainsi, dans l'exemple cité, la premiére ligne, continue, nous montre, paraît-il, un homme prêt à s'avancer à pas timides. Mais il procède en même temps avec révérence, et il n'y aura pas d'erreur. La seconde ligne, interrompue, montre que le sujet est à sa place *en jaune.* Il y aura grande réussite. La troisième ligne, continue, montre le sujet dans une position semblable à celle du soleil sur son déclin. Au lieu de jouer de son instrument et de chanter, il se livre aux gémissements d'un vieillard de quatre-vingts ans : il y aura du malheur (1). Et ainsi de suite. Ce serait perdre son temps et sa peine que de vouloir deviner l'analogie qui peut rattacher l'interprétation au symbole (2). Évidemment il y a dans cette méthode et dans ce langage oraculaire bien des choses qui nous échappent. Mais ce serait une tâche aussi vaine

(1) Trad. de Legge.

(2) Dans l'hexagramme 64  nous devons reconnaître l'image d'un jeune renard qui a presque traversé le fleuve, mais dont la queue reste immergée. Point d'avantage à espérer.

qu'ingrate que de chercher sous ce verbiage monotone les profondeurs de métaphysique ou de morale qu'on a voulu quelquefois y croire cachées. Nos horoscopes vulgaires, nos oracles fabriqués à l'intention des diseuses de bonne aventure, où l'on décrit le caractère, la destinée, les chances de bonheur ou de malheur, les ennemis sournois dont il faut se défier et les amis sûrs à qui l'on peut se fier, etc., sont de la même famille, abstraits, vagues, pleins de réserves calculées et finissant par ne s'appliquer à rien à force de s'appliquer à tout. On a prétendu que dans l'interminable centon du Y-King il y avait toute une mythologie enfouie et même que l'accadien nous en fournirait la clef. M. Legge repousse avec raison ces hypothèses gratuites. Le Y-King rentre avec le Feng-Chui, dont nous parlerons plus loin, dans cette divination chinoise qui a poussé à son plus haut point l'art de construire sur le vide et de donner une apparence de rigueur scientifique à des élucubrations qui n'offrent à la pensée absolument rien de substantiel.

Cependant on comprendrait mal qu'un livre de divination eût exercé si longtemps un pareil prestige, au point de dominer complètement l'esprit d'un Confucius qui n'était pourtant pas superstitieux de nature, s'il n'avait jamais été significatif et d'application actuelle. Depuis des siècles, c'est son antiquité qui lui vaut son autorité. Nous savons déjà qu'en Chine cela suffit. A l'origine, il semble bien que les trigrammes et hexagrammes ont correspondu aux figures que pouvaient former des baguettes prises

d'une plante divinatoire et que l'on jetait à plusieurs reprises sur le sol ou sur une table jusqu'à ce qu'elles affectassent une position quelque peu symétrique. Les indications du Y-King servaient de manuel aux devins pour interpréter le langage symbolique de ces baguettes. Mais sur quoi fondaient-ils les rapports qu'ils stipulaient entre telle configuration, telle ligne, et tel présage favorable ou mauvais, c'est probablement ce que nous ne saurons jamais. Ces rapports une fois fixés ont fait loi pour l'avenir, c'est tout ce que nous pouvons affirmer.

Il me semble cependant que, pour ce qui concerne le Y-King, on peut faire un pas de plus. Je serais surpris que des recherches nouvelles ne donnassent pas du corps à une supposition que m'a inspirée la lecture suivie de ce recueil, savoir que sa composition sous sa forme canonique a été déterminée par un calcul politique dans un moment où un parti, luttant pour la prépondérance, avait besoin de répandre l'idée que sa victoire était conforme à la volonté du Ciel, que les présages se prononçaient en sa faveur et que la prudence conseillait de se ranger sous sa bannière. La tradition qui rattache la rédaction du Y-King au mouvement insurrectionnel des princes de Tcheou contre les Chang dégénérés est par elle-même très favorable à cette hypothèse. Plus d'un détail la confirme, entre autres la fréquente mention d'un « grand fleuve » qu'il s'agit de traverser. Or, c'est après avoir franchi le Hoang-Ho que Vou-Vang, fondateur de la dynastie des Tcheou, livra aux forces du dernier des Chang la grande

bataille qui acheva la ruine de Chou-Sin et permit à son vainqueur de le remplacer sur le trône impérial (1). On comprend alors que le Y-King ait pu emprunter une grande autorité à ses conformités avec des événements qui avaient agité profondément la Chine entière. De là, des allusions nombreuses devenues incompréhensibles pour la postérité, plus encore pour nous, et qui se sont prêtées par la suite à une quantité d'applications très étrangères à leur sens originel. Nous connaissons d'autres exemples de livres tenus pour révélateurs de l'avenir, nés de circonstances très déterminées qui expliquent leur première vogue, et où la postérité, oublieuse de ces circonstances, continue de chercher, malgré mille déceptions, les secrets de la destinée. Il est inutile d'ajouter que nous ne saurions garantir le texte

(1) La rédaction de ce volume était achevée quand je lus dans le *Journal asiatique*, VIII[e] série, tom IX, avril-juin 1887, une étude fort ingénieuse de M. de Harlez, *Le texte originaire du Yih-King*, dans laquelle le sens des hexagrammes est ramené à des règles abstraites de conduite morale et prudente, conformément aux principes de la philosophie chinoise, sans aucune application déterminée. C'est par la suite que des penseurs adonnés à l'art divinatoire en auraient fait un manuel de pratiques superstitieuses, et, comme nous, M. de Harlez soupçonne les intérêts politiques (pp. 450, 454) qui ont influé sur l'interprétation de ces signes mystérieux. Nous devons laisser aux spécialistes l'appréciation compétente de l'explication proposée par l'honorable professeur de Louvain. Nous ne pouvons envisager ici le Y-King que d'après la valeur religieuse-divinatoire qui lui est assignée par la tradition chinoise. Mais la question reste ouverte aux sinologues, et nous nous bornons à constater cette confirmation du point de vue général sous lequel nous envisageons ce livre obscur. Comp. aussi le *Cursus Litteraturæ Sinicæ* du P. Angelo Zottoli, 1880.

actuel contre le soupçon de nombreuses modifications introduites dans le cours des siècles. Toutefois la physionomie générale du livre lui-même n'a pas dû changer.

Sous sa forme actuelle, le Y-King est flanqué d'*Appendices*, également très vénérés, mais à qui les critiques et notamment M. Legge assignent une date plus récente qu'à l'ouvrage fondamental. Ces Appendices contiennent, en effet, des explications et même des parties de tendance métaphysique dénotant un âge moins reculé. Il faut d'ailleurs savoir que toute la divination du Y-King roule uniquement sur des questions d'utilité immédiate. Le principe en est religieux, en ce sens que toute divination suppose un cours nécessaire de choses dont la direction remonte à une cause suprême. Mais si ce livre est d'une grande importance comme indicateur de la manière dont les Chinois comprennent la vie humaine et son rapport avec l'univers, il ne nous fournit sur leur religion que très peu de renseignements.

Le Li-Ki ou « Recueil des Rites » est le plus volumineux des King. Dans le mot *Li*, que l'on traduit par *rites*, le Chinois renferme tout ce que nous distinguons par les mots devoirs, coutumes, règles de bienséance, de politesse, de respect et de conduite. Il en résulte que le Li-Ki contient des instructions qui concernent aussi bien les plus insignifiantes observances de la vie de famille et de société que les devoirs les plus élevés. Mais le point de vue chinois

n'admet pas de distinction réelle entre ce qui est de pure convenance et ce qui est de devoir strict, et il en résulte cette effrayante complication de formes rituelles ou cérémonielles qui imprime à la vie chinoise un caractère si particulier. Bien que beaucoup de ces rites n'aient aucune signification religieuse, l'extrême importance que les Chinois attachent à leur observation correcte les met tous sur la même ligne et justifie ce mot de *rites* qui chez nous ne s'entend que des cérémonies d'un caractère religieux. C'est avec un sentiment de dévotion qu'un sage chinois parle des règles de convenance et se fait une loi de les observer scrupuleusement jusque dans les moindres détails. « Les règles cérémonielles ont leur » origine dans le Ciel, et leur mise en mouvement » fait qu'elles s'étendent jusqu'à la Terre. Leur dis» tribution s'étend à toutes les affaires de la vie. » Elles changent avec les saisons. Elles sont en rap» port avec les sorts et les conditions. A l'égard de » l'homme, elles servent à cultiver sa nature. Elles » sont mises en pratique dans les offrandes, dans les » actes de puissance, dans les formules et les attitudes » courtoises, quand on mange et quand on boit, dans » les cérémonies de la coiffure virile (célébration de » l'entrée dans sa majorité du jeune Chinois), du » mariage, du deuil, des sacrifices, du tir à l'arc, de la » conduite des chars, des audiences officielles et des » missions amicales. — La convenance et la correc» tion sont donc les grands éléments du caractère » humain. C'est par leur moyen que le langage de » l'homme est l'expression de la vérité et son com-

» merce avec les autres l'avancement de l'harmonie.
» Elles sont comme l'union de l'épiderme et de la
» peau, comme la jonction des muscles et des os
» dans le corps bien portant. Elles constituent les
» grandes méthodes par lesquelles nous nourrissons
» les vivants, ensevelissons les morts et servons les
» esprits des défunts. Elles fournissent les canaux
» par lesquels nous pouvons saisir les voies du Ciel
» et agir comme le requièrent les sentiments de
» l'homme. C'est pour cette raison que les sages
» savaient qu'on ne pouvait se dispenser des règles
» cérémonielles, tandis que la ruine des États, la
» destruction des familles et l'anéantissement des
» individus sont toujours précédés par l'abandon
» des règles de convenance (1). »

Ce passage du Li-Ki est la confirmation de ce que nous avançons à propos du ritualisme chinois, et notamment de cette tendance à mettre sur le pied d'égalité la forme cérémonielle, l'observance extérieure, et l'acte moral. Ce serait une exagération de dire que les Chinois sérieux se contentent de la forme et n'attachent aucune valeur au fond. Certaines paroles de Confucius, entre autres, s'élèvent contre le formalisme menteur, qui n'est qu'une hypocrisie méprisable. Il n'en est pas moins constant que cette valeur excessive reconnue à la « convenance », à la forme correcte, à l'étiquette, a imprimé une direction fâcheuse à l'esprit chinois. La préoccupation de

(1) Li-Ki, liv. VII, sect. IV, 5-6. Trad. Legge, XXVIIe vol. des *Sacred Books of the East*.

la forme extérieure devient absorbante au détriment du fond. De là d'innombrables prescriptions et une casuistique dont nous avons de la peine à nous faire une idée. C'est ce qui a donné lieu, parmi nous, au mot de *chinoiserie* pour exprimer une formalité minutieuse, compliquée et dépourvue de sens. Par exemple, on saura que, lorsqu'on porte un objet appartenant au Fils du Ciel, il faut le tenir plus haut que le cœur; si l'objet appartient au gouverneur d'un État, on doit le tenir à la hauteur du cœur; s'il appartient à un grand-officier, plus bas; s'il appartient à un simple officier, plus bas encore. De plus, quand on porte un objet appartenant à son supérieur, quelque léger que soit cet objet, on doit faire semblant de le porter avec beaucoup d'efforts (1). Il est inconvenant de répondre à une question de son supérieur sans regarder autour de soi pour voir si quelque autre n'est pas prêt à répondre à votre place (2). D'après le même Li-Ki, quand le gouverneur donne un fruit pour qu'il soit mangé en sa présence, si ce fruit contient un noyau, celui qui l'a reçu doit mettre le noyau dans son vêtement, parce qu'il serait inconvenant de jeter quoi que ce soit de ce qui a été donné par un tel personnage (3). De même, si l'on est invité à la table d'un supérieur, on doit prendre du riz (l'aliment fondamental en Chine), puis se lever et décliner l'honneur qui vous est fait;

(1) Li-Ki, I, sect. II, part. I, 1. Trad. Legge.
(2) *Ibid*, 4-9.
(3) Liv. I, sect. II, part. III, 17 (62).

l'hôte alors se lève et refuse de vous laisser partir; après quoi, on reprend sa place à table (1).

Je cite ces échantillons de chinoiserie raffinée, mais en ajoutant que le Li-Ki ne se borne pas à ces puérilités. Il insiste longuement sur les devoirs envers les parents, sur les rites du deuil et des sacrifices, sur ceux du mariage, sur le culte des ancêtres, sur la divination et la morale. Au milieu du fatras de prescriptions purement formalistes, on y rencontre des renseignements d'un haut intérêt sur les croyances et le culte de la partie lettrée de la population.

Tout porte à croire que le Li-Ki actuel diffère sur plus d'un point de celui qui était usité du temps de Confucius, et que c'est seulement sous les Han (depuis 202 avant notre ère) qu'il reçut son achèvement. Plusieurs recueils du même genre circulaient depuis l'antiquité. Mais celui-ci éclipsa tous les autres et acquit l'autorité canonique à côté du Chou-King, du Chi-King et du Y-King (2).

Le cinquième livre canonique est le Tchoun-Tsieou, « le Printemps et l'Automne ». C'est ainsi

(1) Comp. l'introduction mise en tête de la traduction de M. Legge, *ouv. cité.* On y trouve des indications intéressantes sur le 1-Li et le Tcheou-Li ou livre des rites en vigueur sous les empereurs Tcheou. C'est le même esprit qui régne dans ces livres et dans le Li-Ki. Le Tcheou-Li est toutefois un livre de politique et de gouvernement plus encore qu'un livre rituel. Aucun des deux n'est en possession de la même autorité que le Li-Ki, bien qu'ils puissent parfois le compléter ou l'expliquer.

(2) *Ibid*, 10 (47).

qu'on appelait l'histoire d'un pays ou d'un règne, parce que le printemps était marqué par les bienfaits du souverain et l'automne par ses châtiments (1). Ce livre est dû tout entier à Confucius lui-même. Ce n'est qu'une chronique très condensée de son État natal, la principauté de Lou, allant de 722 à 481. On n'en tire pas beaucoup de renseignements relatifs à l'histoire religieuse. Confucius était toujours d'une étonnante sobriété sur ce domaine spécial (2).

(1) Explication admise par Pauthier, *Livres sacrés*, d'après le P. de Prémare, *Introduct. à la partie chinoise*, p. 17.

(2) En conformité logique du point de vue chinois qui assimile les actes officiels du gouvernement aux effets des éléments et des forces naturelles, il y avait un calendrier rigoureux des travaux publics et des mesures à prendre par les autorités de l'État. C'est ce qui explique cette répartition des grâces ou bienfaits et des châtiments entre le printemps et l'automne. Si les dépositaires du pouvoir manquaient à observer les indications de ce calendrier, les plus grands désordres s'ensuivraient dans la nature entière. Nous trouvons cette singulière notion développée tout au long dans plusieurs passages du Li-Ki, entre autres, liv. IV, sect. I, part. II. 24 : « Si, au premier » mois du printemps, les agissements du gouvernement étaient ceux » de l'été, la pluie tomberait hors de saison, les plantes et les » arbres mourraient prématurément, et les États seraient en proie » à une crainte continuelle. Si ces agissements étaient ceux de l'au- » tomne, il éclaterait une grande épidémie, des vents dévastateurs » souffleraient avec violence, la pluie tomberait par torrents. Si ces » agissements étaient ceux de l'hiver, les marais produiraient leurs » effets destructeurs, la neige et la gelée causeraient de grands dom- » mages et les semences ne pénétreraient pas dans le sol. » Comp. même livre, I, III, 17; II, II, 19; III, 13; III, I, 16. Ce point de vue dérive évidemment du principe que le Ciel, qui est souverainement sage, distribue ses opérations d'une manière rigoureusement conforme aux saisons successives et que l'ordre général de la nature exige qu'on le prenne pour modèle.

A côté de ces cinq livres canoniques et comme jouissant en fait d'une autorité égale, il faut citer le CHIAO-KING, ou livre de la piété filiale, cette vertu suprême des Chinois. Il est attribué à Confucius lui-même et rédigé sous la forme d'un dialogue entre l'illustre sage et l'un de ses disciples. C'est comme un essai de fonder une religion toute entière sur le culte des parents vivants et défunts. Les lettrés chinois doutent cependant que, sous sa forme actuelle rédigée définitivement sous les Han, il remonte positivement jusqu'à Confucius, mais ils pensent que le fond est bien de lui. Une tradition veut aussi qu'il fut d'abord rédigé par Thsêng-Tseu, disciple de Confucius, d'après les conversations qu'il avait eues avec le maître, ou par les disciples de ce Thsêng-Tseu. Tout cela prouve que l'authenticité en est sujette à caution. Toutefois le thème qu'il développe est bien conforme à l'esprit comme aux enseignements directs de Confucius. Le mot chinois *chiao* se compose de deux caractères, l'un signifiant « vieillard », l'autre, au-dessous de celui-ci, signifiant « fils ». Le sens du mot est donc l'idée d'un fils qui porte, qui soutient son père. Ce livre fut toujours un des ouvrages préférés par les empereurs chinois (1).

Les quatres *Livres classiques*, ou les quatre *Chou*, formant la seconde série de ces livres que nous rangeons sous la dénomination générale de « Livres sacrés », sont :

1° Le LUN-YU, c'est-à-dire les *Discussions et Entre-*

(1) Comp. Legge, *S. Books of the East*, III Introd, XX, et p. 450.

tiens (souvent on traduit : *Entretiens philosophiques*). Ce livre contient les dires de Confucius réunis par son école, sans égard aux dates, mais çà et là par ordre de matières. C'est peut-être là qu'on apprend le mieux à connaître la personne et l'enseignement du maître. La lecture en est plus intéressante que celle des ouvrages précédents. Il y a moins de monotonie, de redites, et l'on sent beaucoup plus la vie réelle. — 2° Le TCHOUNG-YOUNG ou « Doctrine du Milieu », c'est-à-dire de l'état d'équilibre et d'harmonie, attribué à Tseu-Sse, petit-fils de Confucius, qui doit avoir composé ce livre pour que les règles de l'intelligence et de la sagesse si bien déduites par son grand-père ne fussent pas altérées par l'ignorance et les passions humaines. C'est un ouvrage philosophique, surtout au commencement et à la fin. Il est souvent incorporé dans le Li-Ki, dont il forme alors le livre XXVIII (1). Il s'y trouve beaucoup de sentences et de paroles remarquables de Confucius, ainsi qu'une théorie développée de ce qui constitue le sage idéal du point de vue chinois. — 3° Le TA-HIO, la « Grande Doctrine », fait aussi souvent partie du Li-Ki et semble à M. Legge provenir du même auteur que le précédent. Telle était aussi l'opinion d'un lettré chinois du 1er siècle de notre ère, Tchia-Kouei, d'après lequel Khoung-Ki (nom premier de Tseu Sse), craignant que les principes des anciens Ti et des anciens rois ne se perdissent, « composa le Ta-Hio » pour en être la chaîne et le Tchoung-Young pour

(1) Il en est ainsi dans la traduction du Li-Ki de M. Legge.

» en être la trame ». Le Ta-Hio est un traité de morale philosophique, visant particulièrement les devoirs du prince et des gouvernants. — 4° Les Dires de MENCIUS (Meng-Tseu), le plus célèbre des adhérents de l'école confucéenne (372-289 av. J.-C.). Ce livre n'a jamais cessé d'influer puissamment sur la direction de l'esprit chinois en matière de morale privée et d'ordre social. Mencius fut le disciple de ce Tseu-Sse, petit-fils de Confucius, dont nous venons de parler. La tradition de l'école lui arrivait donc de première main. Il ne la renouvela pas plus qu'il ne l'approfondit, il était tout le contraire d'un esprit créateur, mais il en tira de nombreuses applications pratiques, en étroite conformité avec l'esprit du maître et poussa encore plus loin que lui le silence en matière de questions religieuses.

Tels sont les livres qui servent depuis des siècles de base immuable à toute la nation chinoise. Ils fournissent surtout à cette classe lettrée qui, plus que partout ailleurs, est en Chine la classe dirigeante, les principes et les règles constantes de sa vie publique et privée. Nous rappelons que c'est surtout leur antiquité qui fait leur autorité. Cependant une critique tant soit peu scrupuleuse ne peut s'empêcher de faire de graves réserves relativement à cette antiquité qui, pour ce qui concerne les quatre premiers King, affecte de remonter bien au-delà de Confucius. Nous savons que ces livres ne nous sont parvenus qu'après avoir passé par le crible du sage chinois ou de ses disciples. Il y a eu de leur part choix,

sélection, mise à l'écart de documents qu'ils jugeaient inutiles, peut-être dangereux. Qui nous répond que leur genre d'esprit, froidement utilitaire, honnête, mais médiocre, très peu poétique, très anti-mythologique, n'a pas condamné à l'oubli des documents qui jetteraient sur la haute antiquité chinoise un jour très différent de celui qui résulte des morceaux qu'ils ont jugé bon de préférer ? Qui nous garantit que Confucius ou ses collaborateurs n'ont pas modifié dans le sens de leurs idées favorites les textes qu'ils ont recensés ? Dans le Chi-King (Livre de poésie), Confucius reproduit environ 300 odes sur les milliers qui étaient à sa disposition. Il est clair qu'il a été guidé dans ce choix par ses vues et ses préférences personnelles. Dans le Chou-King (Livre de l'histoire), qui serait pour nous le plus précieux, il y a d'immenses lacunes, et n'est-il pas surprenant que les documents dont il se compose ont l'air d'avoir été, six ou même dix-sept siècles auparavant, rédigés de manière à confirmer les théories politiques du penseur du vi[e] siècle avant notre ère ? Quand nous étudierons la vie de Confucius et que nous le verrons courir pendant tant d'années après une haute position officielle qui se dérobe toujours, pourrons-nous ne pas penser aux nombreux chapitres des King où il est traité si prolixement de la nécessité pour les princes de faire choix de sages ministres et d'écouter les remontrances respectueuses des hommes vertueux ? Il est certain que l'école confucéenne a vécu des documents qu'elle est censée avoir arrachés à l'oubli, et que, par

une coïncidence au moins extraordinaire, les enseignements qu'on peut en tirer sont en conformité étroite avec ceux que cette école préconisait comme le dernier mot de la sagesse.

On répond que le respect superstitieux de Confucius et des siens pour la haute antiquité de leur nation les détournait de toute modification arbitraire des vieux documents dont ils recensaient les textes. Cette réponse ne saurait satisfaire que ceux qui n'ont pas vu sur d'autres domaines la liberté, pour nous très étrange, qui n'en est pas moins incontestable, avec laquelle les partis politiques ou religieux qui en appellent le plus instamment à l'antiquité la dénaturent au bénéfice de leurs vues particulières. Il s'en faut que ce soit toujours avec une préméditation d'imposture qu'on agit de la sorte. Un grand nombre d'auteurs d'écrits apocryphes ont cru très sincèrement qu'ils revenaient à la véritable antiquité, c'est-à-dire à l'antiquité telle qu'ils la concevaient, en publiant des récits imaginaires, en supprimant des traditions qui les contrariaient, en écrivant sous des noms usurpés. Le respect scrupuleux du document, même désagréable, est une vertu historique toute moderne, et rien absolument ne prouve que, dans le pays par excellence de la « vérité officielle », cette vertu fût comprise et mise en pratique six siècles avant Jésus-Christ. Nous ne prétendons pas que les morceaux du Chou-King, les odes du Chi-King, les devinettes du Y-King, les formalités sans fin amoncelées dans le Li-Ki, sont autant d'inventions du confucéisme. Nous avons constaté, au contraire, que çà et là on respire

un parfum authentique d'antiquité très reculée. Mais, à notre humble avis, il faut être étranger dans Jérusalem, il faut n'avoir étudié que très superficiellement la critique religieuse pour accepter l'opinion de ceux qui tiennent Confucius et ses disciples pour incapables d'avoir corrigé les vieux textes qui passèrent par leurs mains.

Cependant, tels qu'ils étaient sortis de leur travail de sélection et d'épuration, ces livres étaient, depuis près de trois siècles, en possession d'une très grande autorité, lorsqu'arriva la catastrophe politique et littéraire dont nous avons déjà parlé.

On se rappellera que la dynastie des Tcheou, celle qui régna sur la Chine du XIIe au IIIe siècle avant notre ère, celle qui, du VIe au IVe siècle, vit fleurir les grands noms de la Chine classique, Lao-Tseu, Confucius, Tseu-Sse, Mencius, avait fini assez piteusement, à peu près comme les derniers Carlovingiens de notre Occident, dominée et rabaissée par les princes féodaux qui avaient brisé en cent morceaux l'unité nationale. Après une période d'anarchie pendant laquelle grandit la famille des princes de Tsin, un guerrier énergique de cette famille, Chi Hoang-Ti, rétablit la suprématie impériale et s'efforça de substituer une centralisation rigoureuse à l'état d'autonomie discordante qui avait failli disloquer la vieille Chine en une quantité de principautés indépendantes n'ayant plus aucun lien commun. Sa politique était d'avance favorable à tout ce qui pouvait resserrer l'unité de l'empire. Entre autres mesures favorables à la centralisation, il voulut substituer aux divers

systèmes de signes graphiques ayant cours dans les divers États une écriture officielle, unique, obligatoire pour tous ses sujets. Ce fut un certain Li-se, très bien en cour, qui lui servit de principal instrument pour mener à bien cette réforme, bonne en soi, mais qui avait le tort de heurter beaucoup d'habitudes invétérées de la classe déjà très conservatrice des lettrés. Cette classe, en presque totalité, opposa une vive résistance à la réforme et probablement à toutes les innovations que Chi Hoang-Ti jugeait nécessaires à l'unification de l'empire. C'est pourquoi les décrets de réforme graphique furent bientôt suivis d'autres édits d'une nature infiniment plus grave. Nous trouvons dans une dissertation du P. de Mailla (1) la traduction du rapport que fit à son maître ce Li-se, qui paraît avoir été très blessé de l'opposition de la classe lettrée à la réforme qu'il avait élaborée. « Vous avez ouvert », disait-il à Chi Hoang-Ti, « une voie nouvelle de gouvernement, qui, suivant » les règles de la sagesse, doit maintenir éternellement sur le trône votre auguste famille. Tous l'approuvent et la reçoivent avec des sentiments » d'estime et de vénération. Il n'y a que les stupides » gens de lettres qui n'en conviennent pas. Ils ont » toujours à la bouche les règles des anciens, ils » en parlent sans cesse... Permettrez-vous à ces sortes » de gens de courir les provinces, comme pendant » les guerres passées, d'aller trouver les princes et » de les aider à susciter des troubles ? »

(1) Reproduite par Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, p. 10.

» Aujourd'hui tout est stable, tout obéit à un seul » maître, tout vit en paix. Ce qu'il faut faire, à mon » avis, pour prévenir les désordres à venir, c'est de » contraindre ces gens de lettres à s'instruire uni» quement des nouvelles règles de votre gouverne» ment. Aucun, je le sais, ne veut s'y conformer ; ils » n'étudient que les anciennes coutumes ; ils blâment » ouvertement celles que vous voulez établir, et ils » excitent par là le peuple à les condamner. A peine » a-t-on publié quelques-uns de vos décrets qu'on les » voit dans chaque maison les critiquer et les com» menter d'une manière qui vous déshonore. Ils ne » se servent de leurs connaissances que pour inspirer » au peuple du dégoût contre votre gouvernement et » lui inspirer un esprit de révolte. Si vous n'y mettez » ordre d'une manière efficace, votre autorité perdra » toute sa force, et les troubles recommenceront » comme auparavant. »

» Mon avis serait donc, maintenant que vous avez » fait faire de nouveaux caractères, d'obliger tout le » monde, sous des peines graves, à n'employer que » ceux-là. » On voit que Li-se entremêle habilement la question de la réforme graphique au procès de tendance qu'il fait en général à la classe lettrée. « Pour en venir à bout, il n'y a point de meilleur » moyen que de brûler le Chou-King et le Chi-King, » et tous les autres livres, quels qu'ils soient, à l'ex» ception de ceux de médecine, d'astrologie, d'astro» nomie, des sorts » (c'est ce qui sauva le Y-King) « et » de l'histoire des Tsin, d'ordonner à tous ceux qui en » ont de les remettre immédiatement entre les mains

» des officiers du lieu pour être réduits en cendres,
» et cela sous peine de la vie; qu'après cela qui-
» conque s'avisera encore de parler du Chou-King et
» du Chi-King et des autres, soit mis à mort au
» milieu des rues ; que ceux qui dorénavant auront
» la témérité de blâmer le gouvernement actuel
» soient, eux et toute leur famille, punis du dernier
» supplice ; que les officiers négligents à faire exé-
» cuter ces ordres subissent la même peine... Alors
» personne n'osant plus conserver dans sa maison
» que les livres écrits en caractères approuvés, ces
» livres prendront certainement le dessus et étein-
» dront absolument tous les autres. »

Chi Hoang-Ti suivit ces atroces conseils. Li-se avait bien su ce qu'il faisait quand il avait exempté de la proscription les ouvrages d'astrologie et de divination dont l'mpereur, très superstitieux, faisait un grand cas. Despote et très jaloux de son autorité, nourrissant de lui-même une très haute idée, très disposé à croire qu'il fondait une ère nouvelle sur la ruine absolue du passé, professant comme guerrier intrépide et favorisé par la victoire le dédain fréquent du soldat pour le simple lettré, Chi Hoang-Ti crut faire merveille en écrasant l'opposition de ces frondeurs incorrigibles qui minaient l'œuvre de la centralisation, et cet empereur, qui aurait été l'un des plus remarquables de cette longue histoire, constructeur de la Grande-Muraille et de plusieurs autres grandes œuvres d'utilité publique, vainqueur des Young-Nou abhorrés, restaurateur de l'unité nationale, voua son nom à l'exécration des siècles par les

mesures odieuses qu'il dirigea contre la littérature et les lettrés. Par une véritable ironie, c'est l'un de ses généraux qui inventa le papier, ce grand auxiliaire des lettres, et qui le substitua aux planchettes de bambou jusqu'alors employées pour écrire, ce qui était très incommode et ce qui faisait d'un simple livre quelque chose de très volumineux et de très lourd.

C'est en l'an 213 avant notre ère, selon la chronologie chinoise, que parut l'édit qui condamnait aux flammes les King et les Chou, les canoniques et les classiques, et à la mort tous les lettrés qui en parleraient entre eux ou qui seraient trouvés en possession de ces livres trente jours après la publication de cet édit sauvage. Les ordres de l'empereur furent exécutés sans pitié. Des centaines de lettrés, qui refusèrent d'obéir ou chez qui l'on découvrit des exemplaires des livres proscrits, montèrent sur les bûchers. C'est surtout du Chou-King et de ses documents historiques que les proscripteurs tenaient à achever la destruction. On put croire qu'ils avaient réussi.

Cependant la dynastie des Tsin I^ers^ survécut seulement de peu d'années à celui qui avait cru la fonder sur des bases inébranlables. Chi Hoang-Ti mourut en 206 av. J.-C. Quatre ans après, son débile successeur disparaissait à son tour, laissant le trône à la famille des Han. Cependant il s'écoula quelques années encore avant que le nouveau régime osât revenir sur les édits du redoutable centralisateur, ce qui tendrait à faire croire que l'opinion n'avait pas été aussi généralement hostile aux mesures dirigées

par Chi Hoang-Ti contre les lettrés que les historiens chinois l'ont affirmé par la suite. On se borna d'abord à adoucir la rigueur des lois de proscription contre les personnes, et ce fut seulement en 191 que l'édit qui proscrivait les livres fut révoqué.

Mais où les retrouver? On en avait détruit une énorme quantité d'exemplaires. Un incendie formidable, qui pendant les troubles avait éclaté dans la capitale, détruit tous les palais et les monuments publics, avait anéanti le petit nombre de ceux que l'on croyait conservés à la cour même de l'empereur. Cependant on tâcha de les reconstituer de mémoire.

Il y avait de vieux lettrés qui se disaient capables de ce tour de force, et peut-être n'exagéraient-ils pas. Cependant on remarquait de graves différences dans les textes ainsi rétablis, quand on apprit qu'un lettré du nom de Fou avait, au temps de la proscription, caché son exemplaire du Chou-King dans l'épaisseur d'un mur. Il est vrai que, sur les 46 documents dont ce livre se compose, cet exemplaire n'en contenait que 29. L'empereur Houen (179-155 av. J.-C.) le fit copier. Sous l'empereur Hou (140-85) une découverte du même genre dans le mur d'une maison appartenant à la descendance de Confucius ramena au jour, non seulement le Chou-King, mais aussi le Printemps et l'Automne, le livre de la Piété filiale et le Lun-Yu. Le livre de Poésie se prêtait mieux que les autres à la reconstitution mnémonique, le Li-Ki ne reçut sa forme actuelle que sous les Han, et quant au Y-King, nous savons qu'il avait été préservé par l'ordre même de Chi Hoang-Ti. D'autres trouvailles aidèrent encore

à la restauration souhaitée. Cependant il faut observer que des variantes assez notables distinguaient les éditions retrouvées, ce qui autorise à supposer qu'avant l'époque des Han ces livres présentaient une grande variété quant à l'étendue des textes et au nombre des documents réunis.

Il faut ajouter aussi qu'en 279 de notre ère on trouva dans le tombeau d'un prince de Houei, mort en 295 avant J.-C., des tablettes de bambou qui contenaient, entre autres vieux ouvrages, un livre d'annales, commençant à Hoang-Ti et descendant le cours des âges jusqu'en 299 av. J.-C., époque du dernier des Tcheou. C'est le livre qu'on a désigné sous le nom du *Livre écrit sur bambou* et dont M. Ed. Biot a donné une traduction en 1841. Il ne contredit pas le Chou-King d'une manière absolue, mais il en diffère, d'abord au point de vue chronologique, puisqu'il compte 211 ans de moins que le Chou-King pour la période qu'il embrasse ; puis, au point de vue historique proprement dit, en ce sens qu'il nous présente les premiers règnes sous des couleurs moins épiques, avec des proportions plus modestes et par conséquent plus vraisemblables (1).

Nous n'avons pas à entrer dans les discussions compliquées auxquelles ont donné lieu ces divergences des seuls documents que l'on possède sur l'histoire primitive de la Chine. Nous tenons seule-

(1) Comp. pour toute cette histoire des Livres sacrés, l'Introduction au Chou-King de M. Legge, *S. Books of the East*, III, notamment pp. 6-21. — Pauthier, *Livres sacrés de l'Orient*, Introd. à la partie chinoise. — Ed. Biot, liv. cité.

ment à faire observer combien cette reconstitution corrobore les soupçons que nous avons déjà formulés. On a certainement le droit de soupçonner les King et les Chou d'une connivence calculée avec les tendances et les enseignements de l'école qui a le plus contribué à fonder leur autorité. Nous les considérons beaucoup plutôt comme la tradition de cette école que comme la tradition de la vieille Chine prise dans sa totalité. Il est vrai que cette école est devenue prépondérante au point de s'identifier avec la Chine officielle que nous connaissons. Mais cela n'a pas été l'affaire d'un jour, et il ne faut pas s'étonner si, en matière d'histoire religieuse, nous ne nous limitons pas aux renseignements fournis par des documents dont on peut dire d'avance qu'ils portent à un haut degré l'empreinte d'un remaniement systématique. En effet, si l'on excepte l'observation correcte de certains rites et le culte des ancêtres, l'intérêt pour les choses et questions religieuses fut toujours et systématiquement réduit à sa plus simple expression par les confucéens.

CHAPITRE IV

L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE

SOMMAIRE : Les trois religions de la Chine contemporaine. — Le syncrétisme chinois. — Rationalisme et mysticisme. — L'ancienne religion chinoise est d'origine mongole. — Affinités du chamanisme tartare et de la religion chinoise. — Bifurcation. — Effets de la civilisation grandissante. — Amour de la régularité correcte. — Séparation religieuse des hautes et des basses classes.

De tout ce que nous venons de voir, il résulte que nous ne pouvons prendre purement et simplement les Livres sacrés des Chinois pour des témoins immédiats de ce que fut à l'origine, ou du moins dans les premiers siècles de la société chinoise, la religion de ce peuple destiné à dominer matériellement et spirituellement toute l'Asie orientale. Ils ont trop visiblement subi l'action d'une école spéciale dont les tendances, bien que très conservatrices d'intention, étaient des moins favorables à la reproduction sincère ou naïve des croyances religieuses de la haute antiquité.

De là une difficulté qu'il n'est peut-être pas possible de vaincre entièrement; car l'absence d'autres documents sérieux nous condamne à l'hypothèse, à la conjecture, et nous ne pouvons regarder comme

tenant lieu de sources dignes de foi les grossières légendes, sans date comme sans valeur intrinsèque, dont la circulation dans les classes inférieures de la Chine actuelle ne garantit d'aucune façon l'antiquité, du moins à première vue. Pour nous faire une idée vraisemblable de l'ancienne religion chinoise, il faut, comme l'a pensé M. De Groot (1), partir de la situation religieuse actuelle, la saisir dans ses traits généraux, et chercher dans l'état de choses qu'elle nous présente, en s'aidant des lumières acquises par l'étude des religions comparées, les indices de ce qui a dû le précéder et l'amener. On verra que, si l'on suit ces indications avec quelque logique et quelque connaissance des évolutions religieuses qui se sont déroulées ailleurs, on peut recourir aux Livres sacrés comme à des monuments incomplets, mais dignes de foi, de la vieille religion. Il s'agit seulement de savoir dans quelles limites et dans quel sens.

Nous éliminons de la description qui va suivre tout ce qui concerne les musulmans, les juifs et les chrétiens chinois. Les premiers seuls comptent pour quelque chose dans la situation religieuse de la Chine contemporaine. Les juifs ne comptent pas, et les chrétiens si peu que ce serait compliquer inutilement le tableau que de les mentionner à cette place. Nous les retrouverons plus loin. Quant aux musulmans, leur importance numérique et politique est grande, mais ils ne peuvent rien nous apprendre sur le passé religieux de la nation chinoise.

(1) *Annales du Musée Guimet*, vol. XI et XII.

Quelle est, à ce point dé vue religieux, sa situation actuelle ?

Pour l'observateur superficiel, il semble que dans la Chine contemporaine on peut distinguer au moins trois religions bien distinctes.

Il y a, en premier lieu, la religion officielle, la religion de l'État, celle que professe ostensiblement l'empereur comme représentant de la nation et que professent avec lui à certains jours déterminés tous les fonctionnaires, ministres, magistrats, officiers grands et petits, dont l'autorité est une délégation de la sienne. C'est la religion de l'empire comme tel, et il faut commencer par bien comprendre ce qu'elle signifie. Elle n'inclut pas forcément l'adhésion croyante et réfléchie de tous ceux qui prennent part à ses pratiques rituelles. Elle est une institution de l'empire à laquelle tous les sujets doivent respect et obéissance, quelles que soient leurs croyances ou leurs incroyances. C'est un rouage impérial qui fonctionne au même titre que le rouage administratif ou militaire et qui passe pour aussi indispensable à la vie nationale. Mais s'il faut se soumettre à l'institution extérieure, rien n'empêche ceux qui en pratiquent les rites d'y adjoindre des croyances étrangères ou même contraires. Pourvu qu'ils en observent correctement les prescriptions officielles, l'État ne leur demande rien de plus. Qu'on me permette une comparaison. Supposons que chez nous Robespierre eût réussi dans son dessein de fonder une religion nationale sur le principe du déisme. Cette religion, l'État et tous les fonctionnaires de l'État eussent été tenus

de la professer publiquement et d'en célébrer les rites à certains jours. Mais elle n'eût pas interdit aux particuliers d'adhérer à une religion plus spéciale et de se réunir entre eux pour pratiquer un culte plus conforme à leurs croyances préférées. Dans cette supposition, ce qui fût résulté de cette institution d'une religion d'État eût présenté de grandes analogies avec ce qui se passe en Chine. Nous parlons simplement, bien entendu, de l'institution extérieure. La religion de l'État, en Chine, c'est le culte officiellement rendu au Ciel, à la Terre, aux Astres, aux Esprits des montagnes et des fleuves, aux Ancêtres impériaux et à quelques grands hommes. C'est donc un polythéisme où nous voyons se perpétuer les deux éléments essentiels des religions primitives, le naturisme ou culte de la nature et l'animisme ou culte des esprits.

Mais à côté et au-dessous de ce culte de l'État, sans qu'il en résulte d'opposition déclarée contre son principe ou son exercice, il y a deux sous-religions, reconnues aussi par l'État comme légitimes ou licites, mais que l'État ne professe pas explicitement, le *taoisme* et le *bouddhisme*.

Quelquefois on y ajoute le *confucéisme*, comme si les disciples de Confucius formaient une secte religieuse distincte. C'est un point de vue très inexact. Le confucéisme n'est pas une religion. Confucius fut, non pas un négateur, mais un simplificateur de la religion de son temps. Du reste il ne créa, n'institua, n'inventa rien sur le domaine religieux. La tendance de ses enseignements est celle d'une morale

pratique et sensée bien plutôt que d'une doctrine religieuse. Personne n'a jamais été moins mystique, moins chercheur de l'inconnu, que le sage de Lou. Mais il aimait trop tout ce qui rentrait dans l'ordre établi pour s'élever contre des rites consacrés par le temps et ordonnés par l'autorité. Il voulait seulement qu'on les observât correctement et sobrement. Sur le terrain religieux, le vrai confucéen est celui qui se contente de la religion de l'État et qui n'éprouve aucun besoin d'y ajouter. Il serait tenté plutôt de la simplifier encore que de l'amplifier. Les confucéens rendent, il est vrai, un culte fervent à leur illustre maître, mais ce culte fait partie de la religion officielle. A son exemple, ils pratiquent très scrupuleusement le culte des ancêtres, mais c'est là un culte privé que justifient à leurs yeux son antiquité, son universalité et la consécration que lui donne la religion de l'État dans le culte des ancêtres impériaux et de ceux qu'on regarde comme les pères de la nation. Chaque famille fait dans son sein ce que l'empire fait au nom de la totalité nationale. Ce n'est pas là une différence dogmatique ou même rituelle. Le confucéisme, ainsi confondu par le fait avec la religion officielle, est à peu d'exceptions près la religion des hautes classes chinoises et surtout de la classe lettrée. C'est la religion classique et « bon genre », s'accommodant fort bien d'un scepticisme poussé parfois très loin, pourvu qu'il n'éclate pas en opposition visible aux rites officiels.

Il en est autrement des *Taoïstes* ou disciples du Tao qui suivent une tendance toute opposée. Bien

loin de se contenter de la religion officielle, mais sans songer pour cela à la combattre, ils aiment à l'épaissir, à la grossir de tout ce que le temps, l'agglutination de toutes sortes de superstitions éparpillées, l'amour enfantin du merveilleux, un mysticisme extravagant, un goût prononcé pour les emprunts, vis-à-vis surtout du bouddhisme, ont pu ajouter de superfétations et de bizarreries au vieux fond naturiste et animiste des premiers Chinois. Le taoisme ajoute à la religion de l'État le culte de divinités, nombreuses et très humanisées, de la nature, et celui de beaucoup de génies ou esprits. Il a son sacerdoce spécial, son patriarche ou souverain pontife, ses chapelles, ses couvents, et il exerce par tous ces moyens un pouvoir réel sur les classes inférieures, bien qu'à un moindre degré que le bouddhisme et malgré le dédain dont il est ordinairement l'objet de la part des classes lettrées. *Tao* veut dire « le chemin », « la méthode », qu'il faut suivre si l'on veut obtenir le bonheur et l'immortalité. Les taoistes seraient donc les méthodistes chinois, si l'analogie des noms entraînait celle des doctrines. Ce qui surprend toujours au premier abord ceux qui étudient l'histoire religieuse de la Chine, c'est que le taoisme vénère comme son fondateur le sage Lao-Tseu, contemporain de Confucius, bien que plus âgé, l'un des rares penseurs spéculatifs et idéalistes de la vieille Chine. Sa doctrine contemplative, austère, tendait à l'effacement de l'individualité et au renoncement à toutes les jouissances. Ce qui fait qu'à bien des égards on pourrait le nommer le

Bouddha national de la Chine. Au contraire, le taoisme est une des religions qui poussent le plus loin la recherche du bien-être individuel et qui possèdent le plus de recettes magiques pour le procurer à leurs sectateurs. C'est par opposition au rationalisme sec et froid des confucéens, par besoin d'une religion plus mystique et répondant plus directement aux instincts religieux de la foule, que Lao-Tseu est devenu le porte-étendard de tendances que les doctrines de Confucius ne satisfaisaient pas. Mais l'école de Lao-Tseu ne tarda pas à se perdre par réaction dans le mysticisme irrationnel, elle se complut dans les vieilles pratiques ou croyances superstitieuses qui répugnaient au septicisme non moins qu'au bon sens des confucéens, et c'est ainsi qu'elle enfanta le taoisme populaire de la Chine d'aujourd'hui.

Quant au bouddhisme chinois, on serait tenté, à première vue, de le considérer comme une simple modification du taoisme. Celui-ci fut en Chine le précurseur et le propagateur du bouddhisme. L'histoire de ces deux religions présente d'étroites analogies. La doctrine personnelle de Bouddha ne diffère pas moins du bouddhisme tel qu'il s'est développé par la suite, notamment en Chine, que celle de Lao-Tseu ne diffère du taoisme. La tendance à absorber l'individualité dans le grand Tao ou principe actif du monde ressemble beaucoup à l'idée favorité du réformateur indou. La méthode, pour arriver à la perfection, est à peu près la même des deux côtés. Enfin les deux doctrines, en se propageant au milieu de populations ignorantes et superstitieuses, se sont

amalgamées avec toutes sortes de croyances hétérogènes, souvent même contraires à leurs dogmes essentiels. Quand le bouddhisme pénétra en Chine au premier siècle de notre ère, il était lui-même déjà tout farci de superstitions indoues et thibétaines. Il devait avoir toutefois quelque chose de plus attirant, de plus riche dans ses formes, de mieux arrêté dans ses doctrines que le taoisme. Le dédain continu dont celui-ci était l'objet de la part des classes lettrées avait fini par le discréditer, mais n'avait pas suffi pour combler le vide laissé dans les consciences religieuses par le rationalisme négatif du confucéisme. Une doctrine religieuse qui n'était pas le taoisme, mais qui y ressemblait et qui répondait aux mêmes besoins d'une manière plus complète, plus mystérieuse, plus imposante, trouvait donc un terrain tout préparé dans une foule d'esprits. C'est la seule considération qui permette de s'expliquer pourquoi, par grande exception, une doctrine d'origine étrangère fit de si notables progrès dans l'empire chinois. Il faut ajouter que le bouddhisme en Chine devint à son tour on ne peut plus chinois. Le taoisme lui fit de nombreux empruuts, si bien qu'il n'est pas toujours possible de tracer une ligne de démarcation précise entre les taoistes et les bouddhistes chinois. Les Chinois eux-mêmes ne les distinguent pas clairement dans la pratique. Du reste il est toujours à peu près inutile de demander à des Chinois des explications sur la nature et l'origine de leurs croyances. On se butte régulièrement alors contre une indifférence qui s'étonne qu'on puisse s'inté-

resser à ce genre de questions, ou bien contre une ignorance qui prend quelque grossière légende pour une explication et qui confond, sans s'en douter, les disparates les plus contraires. Les classes lettrées opposent au bouddhisme le même genre de dédain qu'au taoisme. Il n'est à leurs yeux qu'un amas de superstitions absurdes. Dans les basses classes, nombre de Chinois recourent sans y regarder de près, selon les circonstances ou selon leur fantaisie, tantôt à l'une, tantôt à l'autre des deux religions. Leur différence n'est guère sensible pour eux que par la distinction des clergés et des couvents. La popularité de l'une et de l'autre est variable, locale, et dépend de la réputation acquise par tel bonze, ou telle pagode, ou telle recette miraculeuse relevant d'un sanctuaire particulier. Cependant il ne faudrait pas contester que depuis longtemps la faveur du grand nombre est plus généralement assurée au bouddhisme qu'à son rival (1).

De nature, le Chinois n'est pas intolérant en religion, il serait plutôt syncrétiste. Il est toujours prêt à saisir les traits communs des religions diverses plutôt qu'à se rompre la tête pour comparer et discuter leurs oppositions. Comme les non-civilisés, il aime mieux ajouter un rite de plus à ceux qu'il observait déjà que de s'exposer à négliger un porte-bonheur quelconque. Cette tournure d'esprit est un

(1) Il n'est nul besoin de citations pour appuyer cet aperçu général de l'état religieux de la Chine. Il existe depuis des siècles, et on en trouve la confirmation dans tous les ouvrages relatifs à la Chine de nos jours.

des plus grands obstacles à l'action des missionnaires chrétiens qui partent d'un point de vue tout différent. Mais elle nous explique la placidité avec laquelle le Chinois vit entre deux religions, usant selon l'occurence de l'une comme de l'autre ou les couvrant l'une et l'autre d'un mépris assez débonnaire, à la condition seulement qu'elles ne se posent pas en antagonistes de la religion impériale ou de l'État. Celle-ci doit fonctionner régulièrement, correctement, si l'on veut que dans l'Empire du Milieu les choses suivent en général un cours satisfaisant. Au surplus, le taoisme et le bouddhisme n'aspirent pas plus à détruire cette religion de l'État que, par exemple, dans la Rome d'autrefois, les cultes orientaux de Cybèle, d'Isis ou de Mithra ne visaient à renverser la religion officielle, administrative en quelque sorte, qui faisait un seul corps avec la constitution de l'État romain (1).

A présent, si l'on s'élève au-dessus de ces phénomènes multiples de la surface, il est facile de s'apercevoir que la religion en Chine se partage entre les

(1) On a fait mainte fois l'observation que, de toutes les anciennes religions occidentales, c'est la vieille religion romaine qui présente le plus d'analogies avec la religion chinoise. Pauvreté mythologique et oraculaire, pourtant grand usage de la divination; ritualisme compliqué, rigoureusement observé, regardé comme l'indispensable condition de la prospérité de l'État; religion de l'État réglée par les magistrats, décrétée par le Sénat; culte des morts, etc., voilà pour les analogies. Il ne faudrait pas pour cela méconnaître les différences, telles que l'esprit patriotique, si peu connu en Chine, qui anime toute cette vieille religion romaine, le sentiment avoué de son insuffisance et la propension à chercher des compléments à l'étranger (je rappelle qu'en Chine le succès du bouddhisme est très

deux directions qui toujours et partout ont déterminé l'évolution religieuse des peuples civilisés, le rationalisme et le mysticisme. Il est bien entendu qu'il s'agit ici de rationalisme chinois et de mysticisme chinois, c'est-à-dire d'un rationalisme très vulgaire, en possession d'un très mince bagage de science positive, et d'un mysticisme sans grande poésie. L'un et l'autre, par conséquent, sont médiocres, mais tous deux vont aussi loin qu'il est possible à chacun dans sa médiocrité. Le courant rationaliste est celui qui a fixé la religion de l'État dans ses formes stéréotypées, avec ses rites corrects et froids, sa très simple et très sèche mythologie, comme un des principaux rouages de la société organisée; de telle sorte que la question de ferveur ou de dévotion personnelle est complètement primée par celle de la célébration régulière et officielle de certaines solennités périodiques. C'est la croyance à son utilité sociale, c'est-à-dire à la place qu'elle doit nécessairement occuper dans l'organisme social pour que l'empire chinois soit tranquille et prospère, qui la protège

exceptionnel et s'explique par les considérations que nous venons de résumer), le caractère champêtre, rustique, de la plupart des divinités romaines, des mythes et des rites, et d'autres différences encore. Ce qui ressemble le plus au point de vue chinois des classes lettrées, c'est le respect professé, dans les derniers siècles de Rome, par les sceptiques et les épicuriens pour la religion nationale, à laquelle ils ne croyaient plus. Voyez dans le *De Natura Deorum* de Cicéron, de quelle manière en parlent l'épicurien Velleius et le sceptique Cotta, qu'il met en scène. Cicéron lui-même ne pense pas autrement sur ce point. Il n'y a que le stoïcien Balbus, avec son interprétation philosophique et croyante des vieux mythes, dont le pendant ne se retrouve pas dans l'Empire du Milieu.

contre l'indifférence ou le scepticisme de la classe lettrée. Sa sobriété relative est pour cette classe son plus grand titre de recommandation. En revanche, le mysticisme, ses paradoxes, son besoin de réalité religieuse, son ardent désir d'union intime avec l'Être ou les êtres divins, son peu de souci de la vérité, sa facilité à croire tout ce qui répond à ses aspirations, se sont donné pleine et libre carrière dans les religions populaires du taoisme et du bouddhisme. La divergence date de loin. Car le rationalisme d'un Confucius ne se présente nulle part comme quelque chose de nouveau, lors même que sous l'influence du grand sage cette tendance antimystique dut acquérir plus de fermeté. Par conséquent, la première religion chinoise devait contenir en germe cette double évolution. Les sages, les penseurs, les lettrés, ayant toujours travaillé, du moins en grande majorité, à l'émonder, à la simplifier, à lui enlever ses éléments les plus grossiers et les plus antipathiques au bon sens vulgaire; les tendances taoistes et bouddhistes ayant au contraire toujours cherché à l'épaissir et à la surcharger, — il faut se défier, en consultant les documents, du penchant des uns à la simplification, de la propension des autres à l'amplification. Il est à présumer que, dans le taoisme et dans le bouddhisme chinois, il se trouve beaucoup de traditions mythiques, bien des superstitions locales ou régionales, qui ont disparu de la religion de l'État sous l'action de cette lignée rationaliste dont Confucius est le plus illustre, mais non le premier ni le dernier représentant. D'autre part, on peut

poser en fait que tous les éléments religieux conservés par la religion officielle et respectés par le confucéisme remontent jusqu'aux premiers temps de l'existence nationale. Car ce rationalisme utilitaire n'est pas inventeur. Il ne crée pas de nouvelles croyances pour les substituer aux anciennes. Il élague, il ne greffe pas, et ce qu'il conserve, par cela même qu'il le conserve, existait avant lui.

L'ancienne religion chinoise devait donc renfermer les éléments qui composent la réligion de l'État, plus d'autres facteurs qui doivent se retrouver dans le taoisme et le bouddhisme populaire et qu'il faudra tâcher de dégager.

Nous pouvons d'ailleurs, par un autre chemin et par une déduction aussi rigoureuse, aboutir au même point d'arrivée.

A quelle catégorie générale des religions est-il possible de rattacher la religion des anciens Chinois ?

Les hypothèses n'ont pas manqué. Au siècle dernier, le savant de Guignes voulait absolument que la civilisation et la religion chinoises fussent originaires de l'Egypte (1). A la fin du dernier siècle, William Jones prétendait que les Chinois primitifs étaient une émigration de Kchatryas, indous de la caste guerrière (2). C'était le temps où l'on croyait

(1) De Guignes, *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne.* Paris, 1759. — Des Hautes Rayes, *Doutes sur la dissertation de M. de Guignes*, *ibid.*, 1759. — De Guignes, *Réponse aux doutes proposés par M. des Hautes Rayes*, *ibid.*, 1759.

(2) *Asiat. Researches*, *Works*, London, 1799, I, pp. 45-111.

facilement aux emprunts, aux dérivations démontrées par quelques analogies de la surface. On ne prévoyait pas les insurmontables objections que l'ethnographie et la linguistique opposeraient dans notre siècle à de pareilles conjectures. En 1856, un autre Anglais, le rév. M'Clatchie, a tâché d'établir une connexion entre les premiers Chinois et les habitants préhistoriques de la plaine de Sennaar (1). Il y aurait un peu moins d'arbitraire dans cette hypothèse que dans les précédentes, s'il se confirmait que les premiers civilisés de la Chaldée étaient ce qu'on appelle des Touraniens et parlaient une langue touranienne. Mais d'abord M. Plath (2) objecte avec raison que la démonstration de l'auteur anglais pèche par la base. Il ne s'appuie, pour exposer le contenu doctrinal de la religion chinoise, que sur les déclarations du philosophe Chou-Hi qui vivait au XIIe siècle après J.-C., et il les compare aux doctrines juives et aux autres religions voisines. Un rapprochement aussi paradoxal ne saurait rien prouver. En supposant d'ailleurs que des recherches ultérieures donnassent à cette hypothèse un peu plus de solidité, elle rentrerait, bien comprise, dans la solution que nous préférons, avec cette seule différence que nous ne rattacherons pas précisément les Chinois aux Touraniens problématiques de l'Euphrate et du Tigre, mais aux Mongols limitrophes du bassin du

(1) *The Chinese of the Plain of Shinar, or a connection established between the Chinese and all other Nations through their Theology*, Journal of the royal Asiat. Society, XVI, 368-435.

(2) *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, pp. 123-124.

Hoang-Ho. Nous laisserons dans l'intervalle tout ce vaste espace tartare ou touranien qu'il est bien inutile de faire traverser aux premiers immigrants qui vinrent cultiver les rives du fleuve Jaune. Pourquoi chercher si loin des affinités qu'on peut trouver tout près ?

Comme le dit le sinologue bavarois, la seule religion, comme la seule population, dont on puisse raisonnablement affirmer la parenté avec celles de la vieille Chine, c'est la religion des Mongols et la race mongole. La première religion chinoise a dû être une branche du *chamanisme*.

Ceux qui ont bien voulu lire avec quelque attention nos études sur les religions de la non-civilisation se rappelleront ce qui caractérise cette forme de religion, qu'on retrouve pour ainsi dire partout dans les populations étrangères à toute culture. C'est la religion dont le sorcier est le prêtre, dont l'extase, la conjuration, la divination sont les rites essentiels, dont l'animisme enfin est le principe. Nous l'avons signalée chez les Nègres et chez les Peaux-Rouges, dans les régions désolées que parcourt l'Esquimau aussi bien que dans les petits paradis des Antilles ou de la Polynésie. Elle implique toujours l'idée qu'il y a moyen de dominer le cours des choses en faisant intervenir les « esprits », les êtres invisibles, supérieurs, capables de changer la destinée. A quoi se joint la croyance qu'on ne peut y parvenir avec quelque sécurité, surtout dans les cas graves, qu'en recourant au ministère de certains hommes qui doivent à leur constitution ou à des préparations

spéciales le privilège d'être en rapport plus intime, plus familier, avec ces puissances mystérieuses de difficile ou dangereux accès. Si, de ce phénomène pour ainsi dire universel dans la non-civilisation, l'on a fait un trait caractéristique de la religion tartare sous le nom de chamanisme, c'est que nulle part les scènes de démence voulue, les formes épileptiques, terrifiantes, qui accompagnent régulièrement ce genre sauvage de religion, ne se déploient avec plus de fréquence et d'intensité qu'au sein des tribus tartares. C'est au point que les premiers observateurs ont cru qu'il n'y avait pas d'autre religion chez les habitants de l'Asie centrale que ces distorsions d'énergumènes en délire (1).

C'était une exagération. Il y a dans le chamanisme des éléments de mythologie naturiste mêlés à un animisme forcené, et qui déterminent plus qu'on ne le pensait autrefois ses procédés et ses conjurations variées. Nous avons vu ces éléments se développer dans la religion des Finnois de manière à former toute une mythologie naturiste qui ne manque ni de poésie ni d'ampleur (2). Il est vrai que ce développement est loin d'avoir atteint les mêmes proportions chez les Tartares proprement dits, les Tongouses, les Turcs et les Mongols. Chez eux le chamanisme prime toujours partout où l'islamisme, le bouddhisme et le christianisme ne se sont pas propagés. Toutefois il résulte des recherches les

(1) Comp. *Religions des peuples non-civilisés*, II, 236, suiv.
(2) *Ibid.*, II, p. 173 et suiv.

plus récentes que ce chamanisme est loin d'exclure tout naturisme. C'est ce qui ressort clairement, par exemple, de l'étude consciencieuse, faite sur les lieux mêmes par M. W. Radloff, conseiller d'Etat russe, qui a consigné les résultats de ses observations dans un remarquable travail (1). Là nous apprenons que la multitude des esprits est soumise à une certaine organisation calquée sur la nature visible. L'esprit du Ciel, *Kaira-Kan*, habite la plus haute sphère céleste et gouverne souverainement, sinon directement, l'univers. D'autres esprits d'un rang moins élevé, entre autres ceux du soleil et de la lune, lui sont subordonnés et obéissent à ses directions. La Terre elle-même est personnifiée sous le nom de *Jaer-Sou* (Terre-Eau) et déploie son pouvoir bienfaisant dans un ensemble d'esprits rattachés plus particulièrement aux eaux, aux montagnes et aux diverses régions. C'est plus bas encore que se trouve le royaume des mauvais esprits dont l'homme a tout à craindre, mais que l'on peut conjurer par des moyens appropriés. Le culte des ancêtres et la confiance dans leur pouvoir protecteur fait également partie intégrante de cet animisme qui s'étend à la nature entière, mais qui se subdivise et se distingue parallèlement à la nature elle-même. Il n'est pas de défilé, pas de gué, auquel ne préside un esprit dont le voyageur doit reconnaître la bienveillance en lui offrant un signe visible de sa déférence, ne fût-ce qu'une pierre ou un chiffon. Seulement l'homme

(1) *Das Schamanenthum und sein Kultus*, Leipzig, 1885.

ordinaire n'est pas capable, dans bien des cas, de s'assurer le secours des esprits, ancêtres ou esprits de la nature, dont la protection lui serait nécessaire. Pour se la procurer, il doit recourir au chaman, au sorcier, et ce qui caractérise le plus souvent le chaman, comme le fait judicieusement observer M. Radloff, c'est qu'il doit ses privilèges à l'hérédité. Le titre et les fonctions de chaman appartiennent à certaines familles. Il est admis que les membres de ces familles restent plus étroitement unis que les autres hommes à leurs ancêtres ; par conséquent, ils peuvent mieux que les autres pénétrer dans ce monde supérieur des esprits dont les ancêtres font partie par cela même qu'ils ne vivent plus sur la terre. L'une de leurs principales fonctions consiste à purifier la *iourte* (la demeure tartare) après la mort d'un ou de plusieurs de ses habitants. C'est une cérémonie qui se pratique également en Chine moyennant le ministère des prêtres taoistes. La guérison des malades et en général l'éloignement de tout ce qui peut passer pour porter malheur rentrent également dans les fonctions du chaman, qui se sert pour cela de rubriques et de gesticulations fort bizarres, mais ne différant par rien d'essentiel des procédés en usage partout où fonctionne le sorcier.

Il suffit de connaître superficiellement la religion chinoise pour retrouver dans ce court aperçu du chamanisme, étudié d'après nature, bien des traits caractéristiques de cette religion. Il ne s'agit pas ici d'identité. Le chamanisme, bien que très peu variable en lui-même, ne peut pas être absolument identique

de nos jours à ce qu'il était aux temps reculés où les premiers Chinois s'établirent le long du fleuve Jaune. En particulier le dualisme très marqué dont parle M. Radloff, l'opposition des bons esprits et des mauvais, pourrait bien s'être accentué avec les siècles, comme il l'a fait par exemple dans l'Iran. On en trouve très peu de trace, si même on en trouve, dans les vieux documents chinois. Mais en tout cas il tient une large place dans les croyances actuelles. Il ne reste pas moins constant que nous pouvons signaler comme une des notions fondamentales du chamanisme cette dualité harmonique du Ciel et de la Terre qui forme aussi le point de vue fondamental de la religion chinoise. Et ce qui est remarquable, c'est qu'en Chine comme chez les populations chamanistes, la Terre est moins adorée en elle-même que dans les divinités spéciales entre lesquelles se partage son action bienfaisante. C'est à se demander si des deux côtés la notion de la déesse Terre est primitive et si elle n'est pas plutôt le fruit d'une généralisation postérieure. Le chamanisme, comme la religion chinoise, accorde une place de premier rang au culte des ancêtres. Comme elle et sans inventer pour cela une mythologie dramatique dans le genre de l'Inde, de la Grèce ou même des peuples finnois, il divinise le soleil, la lune, les montagnes et les eaux. Cette obligation de marquer sa déférence aux esprits des montagnes, des fleuves, des défilés et des gués, est parfaitement reconnue en Chine et s'étend jusque dans l'Indo-Chine. Enfin, quand nous examinerons de plus près le taoisme,

nous retrouverons dans les superstitions qu'il patronne, dans les guérisons et les purifications qu'il opère, dans les scènes burlesques ou pénibles d'extase qu'il aime à étaler, bien des traits qui confinent au chamanisme. Ce qui confirme la supposition déjà émise que c'est dans le taoisme, en grande partie supplanté par le bouddhisme, qu'on aurait le plus de chance de retrouver les plus anciens éléments de la religion que les premiers Chinois apportèrent de leur berceau mongol.

Cependant cela ne nous explique pas la bifurcation dont nous avons aussi parlé, et surtout on ne saisit pas à première vue comment de ce chamanisme incohérent, violent, frénétique, aux formes désordonnées et délirantes, a pu sortir cette religion officielle chère à Confucius et à ses disciples, si froide, si compassée, si correcte, que le peuple respecte, mais d'assez loin, tandis qu'il est plein de ferveur pour les excentricités et les épaisses dévotions du taoisme et du bouddhisme. Il faut comprendre que si la religion officielle ne parle aujourd'hui que faiblement à ses instincts religieux, elle a pourtant, ne fût-ce que pour parvenir à se dégager victorieusement d'un entourage plus grossier, s'appuyer tout un temps sur les sympathies de la multitude.

La solution du problème doit être cherchée, selon nous, dans ce qui distingue le Chinois de ses congénères Mongols ou Tartares, c'est-à-dire dans son goût pour la civilisation et par conséquent dans la facilité avec laquelle il en accepte les conditions.

Qu'est-ce que la civilisation ?

C'est d'abord la substitution de la vie sédentaire, paisible, régulière, protégée par des institutions et des lois fixes, à la vie errante, militante, continuellement exposée à l'accident, dominée par l'arbitraire du plus fort, en un mot à tout ce qui constitue l'état dit sauvage. Voilà pourquoi l'agriculture, notamment la culture d'une céréale abondante et nutritive, riz, blé, maïs, etc., est à la base de toute civilisation. C'est elle qui fixe l'homme au sol, qui l'émancipe des hasards de la chasse et de la pêche, qui lui fait prendre des habitudes régulières, qui le pousse à améliorer la demeure où il passe son existence et les vêtements dont il se couvre. Tout aussi bien, mieux même que la vie du nomade qui a cherché dans l'élève du bétail les moyens de s'alimenter et de se couvrir, elle joint à l'alimentation végétale la nourriture animale. Enfin, elle procure des loisirs tranquilles, permettant à l'homme de développer son intelligence, de s'adonner à la science et à l'art, en un mot de vivre de cette vie de l'esprit qui constitue à vraiment dire la civilisation au sens le plus réel de ce mot (1).

Il en résulte que, dans un groupe de tribus ou de nations congénères, celle qui se sent le plus disposée à échanger la vie du chasseur ou du nomade contre celle de l'agriculteur, est celle aussi qui précédera les autres dans la civilisation dont elle réalisera la première la condition fondamentale. Dès qu'elle est

(1) Comp. *Prolégomènes*, p. 303 et suiv.

entrée dans cette voie, un esprit tout différent de celui qui anime les voisins qu'elle laisse en arrière présidera désormais à son développement. Autant le sauvage et le nomade s'arrangent de l'instabilité de leur assiette, du caractère accidentel, chanceux, plein d'imprévu, de leur existence, autant le civilisé ou celui qui commence à l'être s'éprend de stabilité, de sécurité, d'assurance du lendemain. Pour jouir de ces avantages, il crée des institutions, il se soumet à des lois, et comme à ces conditions il ne tarde pas à réaliser une manière de vivre bien supérieure à celle de la barbarie qui l'environne, le sentiment de sa supériorité sociale ne tarde pas non plus à naître. A l'incohérence de la vie sauvage il oppose avec fierté la régularité et la correction de sa vie à lui-même. Les choses ne lui plaisent qu'à la condition d'être bien réglées, bien ordonnées, et c'est un fait d'expérience que le goût réfléchi du spontané, de l'original, du prime-saut, est le fruit tardif d'une civilisation très avancée, blasée sur les avantages de l'uniformité. Je ne sais trop si jamais la civilisation chinoise a connu ce besoin de retour partiel à la nature si prononcé dans notre Europe depuis un siècle et demi. Ce qui est certain, c'est que le Chinois, pris entre la mer et la barbarie tartare ou aborigène, ne connaissant d'autre civilisation que la sienne, a grandi dans une naïve admiration de lui-même et dans le mépris illimité de tout ce qui n'était pas conforme à ses lois et à ses habitudes. En particulier la correction minutieuse de sa vie, dominée par une organisation sociale d'une maturité précoce, lui a paru le signe par excel-

lence de sa supériorité sur les tribus turbulentes et grossières dont il s'était séparé (1). Un sentiment aristocratique, très semblable à celui que l'Hellène nourrissait vis-à-vis des Barbares, expression générale dans laquelle il renfermait tout ce qui n'était pas hellène, s'est établi à demeure dans la conscience du Chinois. Mais, tandis que l'Hellène se croyait en droit de professer ce sentiment au nom de ses supériorités intellectuelles et esthétiques, le Chinois l'a fondé surtout sur le contraste de sa vie méthodique et régulière, poussant la correction et la ponctualité jusque dans les plus humbles détails, et de la vie sans étiquette comme sans fixité des non-Chinois dont il était entouré.

Si l'on part de là, il sera facile de comprendre comment sa religion nationale ou impériale avec sa régularité compassée a pu se dégager d'un milieu aussi peu conforme à ses tendances que le chamanisme.

En tant qu'il consiste essentiellement dans une sorcellerie voisine de la démence, le chamanisme est une religion de sauvages, ou tout au moins de barbares très arriérés. C'est la furie, la contorsion, la dislocation, l'extravagance, les inspirations du délire, le caprice de la fantaisie exubérante, c'est l'incohérence du sentiment religieux le plus irréfléchi, et par conséqnent il doit perdre de plus en plus son

(1) C'est la même notion de ce qui fait la supériorité du civilisé sur le sauvage qui a poussé les Incas du Pérou à réglementer la vie toute entière de leurs sujets jusque dans ses moindres détails. Comp. *les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, pp. 287, 293.

prestige aux yeux d'hommes dont l'idéal se compose au contraire de régularité et de ponctualité raisonnées. Mais, nous venons de le voir, le chamanisme s'associe en fait à des éléments naturistes qu'on oublie trop souvent quand on ne pense qu'à ses formes démoniaques. Ce sont ces éléments obscurcis ou relégués sur l'arrière-plan dans la pratique du chamanisme qui ont été de préférence conservés et cultivés dans l'ancienne Chine. Ainsi le chamanisme connaît cette alliance du Ciel et de la Terre dont les bienfaits répartis entre un grand nombre d'esprits célestes et terrestres constituent le bon côté, l'ordre salutaire des choses. Les Chinois ont conservé et développé ce point de vue fondamental. Ils ont été surtout frappés, non pas seulement de la suprématie du Ciel qui domine tout, qui couvre tout, mais encore et principalement de la régularité majestueuse avec laquelle il agit pour maintenir l'ordre normal. Il fait succéder le jour à la nuit, la saison productive à la saison stérile, les périodes de froid et celles de chaleur, sans que rien vienne déranger le rythme imperturbable de son intelligente activité. Le Ciel est conforme à l'idéal chinois. Il en est de même du soleil, de la lune, des étoiles; il en est de même de la Terre, quand même nous avons quelques raisons de penser que la grande déesse Terre de la Chine, l'épouse du Ciel, n'a pas tout de suite servi de condensatrice ou d'unité aux divinités terrestres dont le culte paraît avoir existé de tout temps chez les Chinois. Dans le chamanisme le culte des ancêtres fait partie essentielle de l'animisme dont il est une des

formes les plus caractérisées. En Chine le culte des ancêtres s'est non seulement conservé, de plus il a pris une extension, il a conquis une importance telles qu'on a pu croire quelquefois qu'il était à lui seul toute la religion chinoise. C'est qu'en réalité, dans l'animisme, c'est le culte des morts qui se rapproche le plus d'une religion régulière. La mort est un phénomène aussi général, aussi constant, que le retour de la nuit après le jour ou de l'hiver après l'été. De plus, le culte des ancêtres est éminemment propre à maintenir le lien de la famille comme unité collective distincte, et c'est lui qui a consolidé la famille chinoise que d'autres facteurs tels que la polygamie, la condition rabaissée de la femme et de l'épouse, auraient pu facilement réduire à un minimum de solidarité. Or l'instinct civilisateur était d'accord avec le maintien de la famille à travers les âges. C'est au fond la force du lien familial qui a fait celle de la nation entière et qui lui a procuré cette ténacité, cette dureté de vie dont nous avons constaté la merveilleuse puissance. Remarquons à ce propos ce trait qui est à l'honneur de la religion chinoise. Bien que mettant en première ligne la notion d'un Ciel et d'une Terre considérés comme époux, elle est restée généralement pure de ces mythes obscènes qui salissent les mythologies de tant d'autres peuples, comme de ces rites licencieux que l'Inde, la Chaldée, la Syrie, la Grèce et l'Italie elles-mêmes ont vu si longtemps se perpétuer à l'ombre de leurs sanctuaires. Cela peut tenir en partie, je le reconnais, à la pauvreté même de l'imagination mythique des

Chinois, mais il n'en faut pas beaucoup pour inventer des fables de ce genre. C'est plutôt, ce me semble, le sentiment d'une incompatibilité profonde entre l'idéal social et ce genre de désordres qui a préservé la religion chinoise des tristes souillures de l'érotisme religieux, et ce sentiment n'a pu être engendré dans les temps primitifs que par l'idée haute et sainte qu'on se faisait de la famille. Et comme ce n'était pas sur une très haute notion du mariage que la famille chinoise était fondée, mais sur l'autorité sacrée des parents sur leurs enfants, on comprend aisément que le culte des parents morts ait exercé une influence des plus favorables à sa consolidation en neutralisant les causes de dissolution qui la menaçaient d'autre part. Le respect et l'obéissance des enfants sont évidemment encouragés par la vue des hommages rendus par leurs parents à leurs aïeux disparus et par la perspective de leur consacrer à leur tour le même genre d'adoration. Cela constaté, il faut ajouter que le sentiment élevé de la famille est par lui-même une garantie de chasteté religieuse. En effet rien n'est plus contraire à la famille que le relâchement dans les rapports sexuels. Non pas que le Chinois, dans sa vie ordinaire, soit d'une chasteté remarquable, tant s'en faut. Mais la place éminente qu'il a toujours faite dans sa religion au culte des ancêtres, en exaltant son respect de la famille, a banni de sa religion toute complaisance mystique pour les mythes obscènes et les rites licencieux.

Il y eut donc dans la Chine primitive une sélection

déterminée par le goût prononcé de tout ce qui était conforme à la régularisation de la vie collective. Le culte du Ciel, régulateur suprême, des astres régulateurs en sous-ordre, des divinités terrestres devant plus tard trouver leur expression commune dans la Terre, non moins ponctuelle dans ses opérations que son auguste époux, le culte des ancêtres, si favorable au resserrement des liens de la famille, tels sont les éléments du chamanisme que l'ancienne religion chinoise conserva, développa, systématisa, par cette raison générale qu'elle était la religion d'un peuple en train de se civiliser, devenant par cela même médiocrement épris des extravagances et des hystéries des sorciers de la sauvagerie. Toutefois il serait contraire à toute vraisemblance que ce détachement du chamanisme ait été complet, surtout qu'il ait été universel.

La civilisation, chez un peuple quelconque, est toujours l'œuvre d'une élite que la masse suit avec plus ou moins de docilité. Un peuple qui se civilise à côté d'autres peuples barbares et qui acquiert le sentiment de sa supériorité est amené facilement à reconnaître la suprématie de l'intelligence à laquelle il est redevable des progrès dont il est fier. C'est évidemment ce genre de réflexion qui, de si bonne heure, valut dans l'estime du peuple chinois une si haute position au savant, au lettré, à ce qu'il appelle « l'homme supérieur ». La science dans l'antiquité chinoise était sans doute fort mince en comparaison de ce que nous entendons par là dans l'Europe de nos jours; mais tout en pareille matière est relatif.

Ce n'en étaient pas moins ces hommes intellectuellement supérieurs à la masse qui la dirigeaient dans la voie de la civilisation. C'est chez eux que l'esprit de cette civilisation agissait avec le plus d'intensité, ce sont eux qui se sentaient le plus disposés à transformer la religion dans un sens conforme à ses exigences, par conséquent à substituer toujours plus la règle et le rite paisible aux turbulences désordonnées. D'une manière générale on peut dire que le peuple les suivait dans cette transformation. Mais il y eut un moment, surtout quand la nation chinoise fut devenue très nombreuse, où les vieux instincts et les besoins religieux d'une foule absolument ignorante se trouvèrent comme dépaysés par la sagesse réfrigérante de la religion des hautes classes. Il y eut schisme moral entre la classe lettrée et le gros de la population, un schisme qui n'alla jamais jusqu'à la séparation matérielle, mais qui connut, comme nous le verrons plus loin, des moments de crise et de lutte. La classe lettrée, qui avait simplifié la religion par raison sociale bien plutôt que par zèle religieux, pensa qu'il valait mieux laisser la classe inférieure à ses superstitions, du moment qu'elles laissaient debout l'édifice officiel. La classe inférieure, dont en définitive la religion des lettrés maintenait les croyances fondamentales et tolérait les pratiques religieuses, n'éprouva pas le besoin de s'insurger contre l'orthodoxie aristocratique des gouvernants. C'est ainsi que se constitua cet état de choses qui a tant frappé tous les observateurs : dans la Chine lettrée, une froideur religieuse se conciliant

très bien avec l'observation correcte des rites consacrés par l'État ; dans la Chine populaire, un salmigondis des superstitions les plus hétéroclites, à peine systématisé dans le taoisme et le bouddhisme. La religion fervente à la fois et savante y est chose inconnue.

La marche que nous avons à suivre est donc toute tracée. Nous devons étudier d'abord les divinités et les rites principaux de la religion officielle en partant du principe que ces éléments refroidis remontent fort loin dans le passé, qu'ils sont des restes conservés et non des nouveautés ajoutées. Cela fait, nous pourrons chercher dans les légendes et les divinités particulièrement patronnées par le taoisme les moyens de compléter ce que nous pouvons connaître de l'histoire religieuse de ce singulier pays.

CHAPITRE V

LA RELIGION DE L'ÉTAT CHINOIS

SOMMAIRE : La religion de Choun. — Les six Honorés. — Tien, le Ciel, ou Chang-Ti, le régulateur suprême. — La Terre. — Le Soleil. — La Lune. — Divinités stellaires. — Les Montagnes et les Fleuves. — Les Esprits. — Les cinq Planètes. — Les nombres fixes. — La Lin et le Fêng. — Esprits humains. — Culte des morts. — Le Dragon.

Dans la seconde partie du Chou-King, où il est si rarement question de religion, nous remarquons deux passages qui doivent à cette rareté même un relief particulier. Ce sont les deux plus anciens renseignements écrits que nous possédions sur l'ancienne religion chinoise.

Dans le premier (1), il est dit que l'empereur Yao, voulant s'associer le vertueux Choun qu'il avait choisi pour son successeur (2), l'appela près de lui et lui fit part de ses intentions. Choun aurait préféré décliner ce grand honneur. Toutefois il dut s'y résigner et il fut investi du pouvoir impérial « dans le temple de l'Ancêtre accompli ». Comme le suppose

(1) Chou-King, II. 1, 2. Trad. Legge,
(2) V. ch. II, l'histoire de Yao et de Choun.

M. Legge avec grande vraisemblance, cet « Ancêtre accompli » était celui des ancêtres de Yao qui passait pour le fondateur de sa dynastie. Mention est encore faite, dans le même livre et à propos du même Choun, de « l'Ancêtre cultivé » (1) ou encore de « l'Ancêtre accompli » (2). C'est peut-être bien le même personnage. En tout cas, ce passage dénote l'existence et la grande importance du culte rendu aux ancêtres dès les premiers temps de l'histoire chinoise.

Le second des passages que nous avons en vue est encore plus significatif et doit être reproduit littéralement :

« Après quoi, Choun sacrifia spécialement à Chang-
» Ti (le Ciel) dans les formes ordinaires ; il sacrifia
» respectueusement et purement aux six Honorés ;
» il offrit les sacrifices qui leur sont propres aux
» montagnes et aux fleuves, et il étendit son adora-
» tion à la multitude des esprits » (3).

Ce passage est de grande valeur. Il résume tout ce qui constituera la religion de l'État chinois. En premier lieu, parmi les objets de l'adoration impériale, figure le Ciel personnifié comme régulateur suprême. L'adoration des montagnes et des fleuves est égale-

(1) II, I, 3.
(2) *Ibid.* 4.
(3) *Ibid.* trad. Legge. On verra plus loin pourquoi nous substituons l'original *Chang-Ti* au mot *Dieu* par lequel M. Legge a le torf, selon nous, de traduire souvent le mot Chang-Ti, tranchant ainsi une question fort controversée. Il est au surplus incontestable et incontesté que Chang-Ti est la désignation religieuse et honorifique du ciel.

ment l'un des éléments de la religion officielle, et le culte des esprits en général, dont les ancêtres font aussi partie, représente l'animisme légué par le chamanisme à la vieille Chine et demeuré si intense dans la Chine historique. Le cachet qu'à défaut de terme plus exact nous appellerons *confucéen* de ce passage, se révèle dans le soin qu'on prend de distinguer chacun des sacrifices énumérés par un mot qui en détermine le caractère, sacrifice « spécial », « dans les formes ordinaires », à Chang-Ti, dont l'empereur est le prêtre par excellence, sacrifice « respectueux et pur » aux six Honorés, sacrifice « approprié aux montagnes et aux fleuves », « extension » de l'adoration impériale à la multitude des esprits. On dirait que ce culte des esprits est comme un appendice, un prolongement du culte rendu aux objets naturels, une religion quelque peu inférieure. Nous verrons en effet Confucius professer un certain éloignement pour le culte fervent des esprits, à moins que ces esprits ne soient des ancêtres. On remarquera que la Terre n'est pas mentionnée dans cette énumération ; les montagnes et les fleuves en tiennent la place, si l'on veut, mais ce n'est pas précisément l'épouse du Ciel de la religion officielle des temps plus rapprochés de nous.

Ce qu'il y a de très obscur dans cet énoncé, c'est la mention des six Honorés qui se présentent immédiatement après Chang-Ti. Qu'est-ce que ces six Honorés? Les commentateurs chinois eux-mêmes sont très embarrassés pour le dire avec précision. M. Legge, dans une note, cite l'opinion d'un auteur chinois qui

pensait que les six Honorés étaient : 1° la saison froide ; 2° la saison chaude ; 3° le soleil ; 4° la lune ; 5° les étoiles ; 6° la sécheresse. Cette interprétation nous paraît pécher par un grand arbitraire. Le n° 6 et le n° 2 se confondent, les étoiles prises collectivement ne sont pas en Chine l'objet d'un culte spécial. M. Mayers (1) nous dit que d'autres écrivains chinois reconnaissaient dans cette expression les « six fils du Ciel et de la Terre, savoir l'eau, le feu, le vent, le tonnerre, les montagnes et les lacs. » Mais alors que faire du culte des montagnes et des fleuves indiqué à part, tout de suite après ? Le même sinologue rapporte encore une interprétation différente : Ces six Honorés seraient le soleil, la lune et les étoiles dans le ciel ; les fleuves, les mers et les montagnes sur la terre. La même objection reparaît. Les fleuves et les montagnes ont leur place marquée dans le passage en question en dehors des six Honorés.

Une seule chose est certaine, c'est que les six Honorés sont des objets de la nature, ils prennent rang après le Ciel, avant les montagnes et les fleuves, et le culte des esprits est relégué tout à la fin. Ce ne sont donc pas de purs esprits. Je constate que deux commentateurs sur trois rangent le soleil et la lune dans ce sextuor divin, et en effet il serait bien étrange que dans cette énumération naturiste deux objets aussi importants du monde visible, toujours adorés en Chine comme en Tartarie, parce qu'on les croit animés, fussent passés sous silence. Restent les

(1) *Chinese Reader's Manual*, p. 329.

quatre autres devant compléter le nombre sacramentel. Je m'étonne beaucoup de ce que les sinologues n'aient pas remarqué davantage un passage du Li-Ki, le livre des Rites, où il est dit qu'au premier mois de l'hiver le Fils du Ciel ou l'empereur « prie les Honorés du Ciel » pour assurer la prospérité de l'année qui va venir et fait des sacrifices dans la même intention aux esprits de la Terre (1). Cela nous montre que les Honorés sont des divinités célestes en rapport avec le cours de l'année et avec l'agriculture. Il est donc infiniment probable que, pour parfaire le nombre six, il faut, au soleil et à la lune, ajouter les quatre étoiles ou constellations qui présidaient aux quatre saisons. Ce n'est pas une hypothèse en l'air. Le chapitre premier du Chou-King nous apprend que Yao, le prédécesseur de Choun, fut le premier qui régla d'après des observations méthodiques l'ordre des saisons. Il commanda à ses officiers, les deux frères Hi et les deux frères Ho, de se mettre d'accord « respectueusement » avec le vaste Ciel pour définir exactement les mouvements du soleil, de la lune et des étoiles, afin qu'ils missent « respectueusement » le peuple en état de distinguer les saisons. Il ordonna à l'un des Hi de se rendre à un endroit situé à l'Est pour y observer le soleil levant, afin de régler les opérations du printemps. Quand le jour et la nuit sont égaux, lui dit-il, et que l'étoile Niâo est au zénith, c'est le milieu du printemps. On croit que l'étoile Niâo, de la constellation Sing, est

(1) Li-Ki, sect. IV, part. I, 19. Trad. Legge.

celle qui occupe le milieu de l'Hydre (1). Un autre frère Hi reçut pour mission d'aller vers le Sud observer le moment où les jours sont les plus longs et où l'astre Ho ou la constellation Fang (qui commence à π du Scorpion) est dominante. C'est le milieu de l'été. Un frère Ho dut aller à l'Occident pour observer, toujours avec respect, le soleil couchant, la nuit redevenue égale au jour, l'astre Hiu, c'est-à-dire une constellation qui commence par β du Verseau, et régler ce qui doit se faire en automne. Enfin un autre frère Ho fut envoyé au Nord pour marquer le jour le plus court et observer le passage de l'astre Mao, c'est-à-dire d'une constellation qui comprend une partie des Pléiades (2).

Il nous serait difficile de nous porter garant de l'exactitude, soit des notions astronomiques de Yao, soit des identités affirmées par les commentateurs modernes; mais là pour nous n'est pas la question. Il ressort de ce premier chapitre du Chou-King que les plus vieilles annales de la Chine parlaient d'une répartition de l'année en quatre saisons marquées par la longueur respective des jours et des nuits et par la prééminence d'une étoile ou constellation particulière. L'indécision des auteurs chinois plus

(1) On sait que les Chinois divisent tout autrement que nous les étoiles et les constellations.

(2) Chou-King, I, 2. Trad. Legge. Comp. aussi Pauthier, *Livres sacrés*, etc., pp. 3 et 47. Pauthier a reproduit en notes les explications du P. Gaubil qui a commenté l'astronomie du Chou-King dans son *Traité historique et critique de l'Astronomie chinoise*. Paris, 1739, et dans sa *Traduction du Chou-King*, Paris, 1771.

modernes prouve que ce rapport des saisons et de certaines étoiles avait été oublié ou bien avait été modifié. Toutefois les Chinois connaissent toujours quatre génies célestes en rapport avec les quatre points cardinaux et dominant l'ensemble de leur zodiaque, le Dragon d'Azur à l'Est, le Sombre Guerrier au Nord, l'Oiseau rouge au Sud et le Tigre blanc à l'Ouest (1). On voit d'ici combien ces appellations sont mythologiques. Il est vrai que le premier chapitre du Chou-King n'a aucune couleur religieuse, les choses y sont racontées uniquement pour exalter la prévoyance, la sagesse et le bon gouvernement du vertueux Yao. Mais là surtout il est permis de soupçonner l'œuvre de castration religieuse dont on accuse le confucéisme à l'égard des anciens documents qu'il nous a transmis. Toutefois le cachet religieux n'a pas entièrement disparu. Que signifieraient autrement ces recommandations réitérées d'observer « respectueusement », « d'accord avec le Ciel », les phénomènes qui permettront de délimiter les saisons ? Ajoutons qu'au chapitre qui suit immédiatement on nous parle encore des six Honorés auxquels sacrifia le pieux Choun immédiatement après avoir rendu ses hommages spéciaux à Chang-Ti, le Ciel (2).

Il n'est donc pas douteux pour nous que les six Honorés sont le Soleil, la Lune et les quatre étoiles ou constellations présidant aux quatre saisons dont

(1) Mayers, *Manual*, etc., p. 307.

(2) Comp. au surplus le passage du Li-Ki, liv. XX, 3, où il est parlé du sacrifice impérial aux saisons, tout de suite après ceux qui ont pour objet le Ciel et la Terre.

la démarcation exacte était un des grands besoins d'un peuple essentiellement agriculteur.

Nous devons enfin faire observer que l'absence de la mention de la Terre comme seconde grande divinité venant immédiatement après le Ciel démontre la très haute antiquité de ce fragment fondamental dans l'histoire religieuse de l'empire chinois.

Il en résulte que la religion primitive de la Chine à l'aurore de sa civilisation fut décidément naturiste, sans exclure, comme on le voit en se reportant au passage cité du Chou-King, une forte part d'animisme. Mais le mouvement civilisateur est plus naturiste qu'animiste, contrairement à une opinion très répandue, et cette religion des premiers temps du Céleste Empire est évidemment marquée au coin d'un polythéisme des plus accentués (1).

(1) Il est difficile de comprendre comment, en présence de textes aussi formels, il s'est trouvé des sinologues pour prétendre que la religion primitive de la Chine était le monothéisme. Sur quelles preuves s'appuient-ils? Sans doute Chang-Ti, le Ciel animé, le Ciel régulateur suprême, est adoré comme la divinité prééminente et souveraine. Mais il n'est pas un polythéisme qui n'ait reconnu la suprématie d'un de ses dieux. Cela ne suffit pas pour en faire un monothéisme. Cette erreur, à-demi volontaire, est due surtout aux missionnaires qui aimaient à faire cadrer autant que possible les plus anciennes traditions de la Chine avec les prémisses de la tradition biblique, et surtout à inculquer aux Chinois l'idée qu'en les engageant à professer avec eux l'unité de Dieu, ils les invitaient à revenir aux plus anciens enseignements de leurs propres sages. L'argument tiré de l'antiquité est toujours de première puissance auprès des Chinois. Mais parmi les savants laïques quelques-uns ont partagé la même illusion. Il faut imputer cette erreur de leur part à la « chinomanie » dont nous avons parlé dans le premier chapitre. Il leur était pénible de penser qu'un peuple

L'instant est enfin venu d'examiner de près l'idée que la religion chinoise donne du Ciel et de sa divinité.

Le Ciel a pour premier nom, et en quelque sorte pour nom propre, Tien, mot en rapport étroit avec un autre qui signifie « tête », « sommet », la partie la plus élevée d'un corps. C'est en effet son altitude suprême qui fait du Ciel l'Être suprême des Chinois. On a eu tort de rapprocher étymologiquement Tien de *Ti* qui désigne aussi le Ciel, mais qui indique

aussi éminent eût commencé par croire à la pluralité des dieux. Pourtant cela n'ôte et n'ajoute rien à l'estime qu'il nous faut faire des Chinois. L'histoire religieuse de tous les peuples du monde, des Israélites comme des autres, commence par là. La question, du reste, a été élucidée, avec force preuves à l'appui, dans un travail publié à Shangaï en 1878 par un missionnaire américain sous le pseudonyme de l'*Inquirer* et sous deux titres : 1° *Is the Shang-Ti of the Chinese Classics the same Being as Jehovah of the sacred Scriptures* (Le Chang-Ti des classiques chinois est-il le même que le Jehovah des Saintes Ecritures)? — 2° *What Being is designated Shang-Ti in the Chinese classics and in the Ritual of the State Religion of China* (Quel est l'Être nommé Chang-Ti dans les classiques chinois et dans le rituel de la religion de l'Etat chinois)? L'*Inquirer* démontre que c'est bien le ciel visible qui est adoré en Chine. Il relève les mêmes passages que nous dans les livres classiques et dans d'autres passages analogues, en insistant avec raison sur ce fait que, dans la dualité si souvent invoquée « Ciel-Terre », le second terme, la Terre, est prise bien certainement dans le sens matériel et visible, qui n'exclut sans doute ni l'animation ni la conscience, mais qui en lui-même est positif et qui détermine évidemment le sens qu'il faut attribuer au premier terme, le Ciel. (V. en partic. pp. 42 et suiv.). Il montre aussi avec quelle fréquence le rituel impérial associe dans les solennités officielles le ciel, le soleil, la lune, plusieurs étoiles, tous objets d'adoration pris dans leur sens propre. Les détails du rituel, les noms donnés au Ciel, « l'azur glorieux », « l'azur d'en haut », « le baldaquin d'azur », etc., sont

simplement un régulateur, un ordonnateur. Ce rapprochement était dicté par le désir de ramener Tien au même sens que la racine sanscrite *Div* qui exprime l'idée de « briller ». Ce n'est pas la qualité lumineuse du Ciel qui a déterminé en Chine son caractère divin, c'est d'abord sa hauteur supérieure à tout, c'est ensuite le fait qu'il semble tout dominer et tout régler dans la nature. De là vient son nom honorifique et très fréquent de *Chang-Ti*, le régulateur ou l'empereur d'en haut, *Chang* exprimant aussi

exclusifs de toute idée d'un Dieu esprit pur et séparé du Ciel visible. Nous avons reproduit plus haut l'ode du Chi-King où le poète affligé pense, pour se consoler, à « la voûte azurée » (p. 70). — Dira-t-on que ce sont là des documents plus ou moins modernes qui ont subi l'effet d'une corruption de la religion chinoise, mais qui ne prouvent rien contre la thèse du monothéisme chinois primitif? Mais les passages cités du Chou-King font partie précisément des documents les plus anciens qui existent, et c'est à nous de demander la preuve de ce monothéisme primitif qui serait un véritable miracle historique. C'est par la suite que, dans les écoles de la sagesse chinoise, il a pu se révéler des aperçus, des tendances et même des idées monothéistes. Nous en parlerons en leur temps. Mais ces efflorescences de la pensée spéculative ne constituent pas plus la religion réelle de la Chine que la théodicée d'Anaxagore ou de Platon n'était la religion réelle des anciens Grecs.

La cause nous paraît donc entendue. Nous nous bornerons à joindre au dossier une curieuse communication qui nous est faite à titre privé, mais d'excellente source. On sait que, dans la Chine moderne, il existe une société secrète, hostile à la dynastie régnante, connue sous le nom de la *Triade* (le Ciel, la Terre, l'Homme). Proscrite par les lois, elle a dû changer souvent de formes, de symboles, de devises. A présent, les associés se reconnaissent dans les foules en fredonnant certains chants connus d'eux seuls. Un de ces chants est ainsi conçu : « Le Ciel est notre père, — la Terre est notre mère, — » le Soleil notre frère aîné, — la Lune l'aînée de nos sœurs. » Si ce n'est pas là du polythéisme naturiste, les mots n'ont plus de sens.

l'idée d'élévation. Chang-Ti est donc l'empereur suprême, et quand on emploie *Ti* seul pour désigner le Ciel, c'est dans un sens d'excellence.

Ici nous devons faire observer une fois pour toutes qu'il serait aussi erroné de ne voir dans ce dieu suprême de la Chine que la voûte azurée qui fait à nos yeux l'effet d'une coupole solide que d'en spiritualiser l'idée au point de l'identifier avec le dieu supracéleste et unique du monothéisme juif, musulman et chrétien. Pas plus que les autres groupes humains, les Chinois n'ont adressé leurs adorations au simple objet matériel sans le croire animé et conscient. S'ils adorent le Ciel, c'est que pour eux le Ciel est un esprit vivant sous la forme du firmament, de même que le firmament est pour eux le corps et la forme visible d'un esprit. Ce n'est pas là de l'animisme opposé au naturisme, c'est une loi de l'esprit humain que nous avons vue se vérifier partout, jusque dans les fétichismes les plus grossiers. Ce qui manque à la personnification chinoise du Ciel, ce sont les attributs qui permettraient d'en faire le héros de drames tels que le détrônement de Kronos ou la guerre des Titans. Mais ce serait une erreur de croire que le Ciel n'est pas réellement personnifié dans la religion chinoise. On trouve même dans les livres classiques la preuve que, là comme ailleurs, cette personnification a été jusqu'à s'associer à la forme humaine. Par exemple, une des odes du Chi-King raconte que la mère du premier ancêtre des Tcheou, Houé-Tchi, afin de ne pas demeurer stérile, après avoir sacrifié purement, marcha dans une

trace laissée par le pied de Chang-Ti (1). D'autre part, une légende taoiste, reproduite par M. De Groot (2), d'après un ouvrage chinois de *Recherches sur les dieux*, raconte la naissance du Ciel souverain d'une manière fort compliquée. Il est facile d'y reconnaître un mythe amplifié pour confirmer les doctrines du taoisme, mais dont l'histoire annuelle du Ciel, sa toute-puissance pendant l'été, son déclin et sa mort ou sa défaillance en hiver, constituent le fonds primitif. Voilà précisément le genre de fables que la sobriété religieuse des livres canoniques a systématiquement éliminé.

Ces livres ne contiennent aucune doctrine de la création. Le Ciel paraît avoir toujours existé, entourant tous les êtres comme la coque de l'œuf qui renferme tout ce qui est à l'intérieur. C'est ce qui fait que les Chinois ont tant de peine à comprendre la traduction en leur langue du premier verset de la Bible. Chang-Ti ayant été adopté comme l'équivalent de notre mot *Dieu*, on leur dit que « Chang-Ti créa Tien ». Cela signifie pour eux qu'il se créa lui-même. C'est comme si l'on nous disait que le ciel créa le firmament.

Ce que le Chinois cultivé admire le plus dans Tien ou Chang-Ti, c'est, avec sa hauteur incomparable, la majestueuse régularité de ses agissements. Le retour continuel du jour, de la nuit, des quatre saisons, les mouvements synchroniques des corps

(1) Chi-King, Déc. II, ode I, 1. Trad. Legge.
(2) *Fêtes d'Emoui*, Annales du Musée Guimet, XI, p. 38.

célestes, la végétation obéissant partout aux lois du Ciel et repassant chaque année sous son gouvernement par la même série de croissance et de décroissance, l'obéissance absolue de la Terre à son seigneur et maître, le Ciel, voilà ce qu'il trouve merveilleux par dessus tout, et ce point de vue, si conforme aux tendances d'une société qui échappe à la barbarie en se donnant une administration régulière, doit remonter très haut dans l'antiquité chinoise. C'est à cette notion religieuse fondamentale que doit se rattacher l'autre idée foncièrement chinoise que le premier devoir de l'homme est aussi de se mouvoir méthodiquement, d'après des règles fixes, comme le Ciel. Tout le ritualisme chinois est sorti de là.

Cette constante régularité des mouvements du Ciel ne l'empêche pas de s'intéresser à ce qui se passe sur la terre. On le prie, on lui sacrifie, pour qu'il continue de montrer sa bienveillance envers les hommes ou pour qu'il fasse cesser les maux dont ils ont à souffrir. C'est lui qui a voulu que les hommes eussent des grains pour se nourrir, des vêtements pour se couvrir. C'est son intervention qu'on invoque lorsque les calamités publiques sévissent avec intensité. Seulement on peut remarquer le peu d'intimité qui inspire les prières qu'on lui adresse. Sa providence n'est pas particulière comme celle des autres dieux moins enchaînés par leurs propres lois. Elle ne s'étend guère qu'aux intérêts généraux de l'empire. L'ordre du Ciel, *Ming*, se confond en Chine avec ce que nous appellerions le cours nécessaire des choses.

Car ce mot *Ming* signifie un ordre donné, une décision arrêtée, quelque chose comme le *fatum* latin. « C'était son *Ming*, sa destinée », dit-on d'un homme qui meurt jeune encore. Si quelqu'un doit être personnellement l'objet de la surveillance du Ciel, ennemi du désordre et de l'iniquité, c'est le souverain, l'empereur, dont la conduite influe sur le sort de ses millions de sujets et qui sert d'instrument conscient au Ciel pour gouverner les hommes. Nous savons que, pour le Chinois, l'empereur est un élément cosmique. C'est le Ciel qui avait disposé les choses de telle façon que tel homme dût monter sur le trône. Par conséquent l'empereur est son fondé de pouvoirs, son mandataire. Le Ciel ne veut pas plus de désordres dans la société humaine qu'il n'en tolère dans l'ensemble des choses. Ce n'est pas dans une autre intention qu'il a établi parmi les hommes des princes et des gouverneurs. Les fonctionnaires nommés par l'empereur participent à la puissance céleste qui leur est déléguée par le fait même de cette nomination.

Quand donc les hommes en général, mais particulièrement l'empereur, se conduisent mal, le Ciel est mécontent, et, « sans voix comme sans odeur », il manifeste son mécontentement, non par des oracles ou par des inspirés, mais par des phénomènes extraordinaires, calamiteux, par des tremblements de terre, des inondations, des famines et des comètes. C'est ainsi qu'il annonce son dessein de retirer le pouvoir aux princes qui s'en sont montrés indignes. Et lorsqu'à ces signes d'indignation céleste, le peuple

qui, pris dans sa totalité, est un des éléments de la nature, se trouble comme elle et avec elle en exprimant le désir de changer le gouvernement qui la dérange, on peut considérer le mauvais souverain comme perdu. Nous retrouvons ici cette antinomie de la pensée chinoise que nous avons déjà signalée et que rien ne saurait résoudre. Une insurrection est nécessaire pour renverser l'indigne souverain. Mais le fait accompli pourra seul dire à ceux qui hésitent sur le parti à prendre si l'insurrection est légitime ou sacrilège.

En temps ordinaire et si, à cette foi dans l'immutabilité des volontés imposées par le Ciel au monde, s'associait une notion réfléchie, scientifique, des lois de la nature, notre philosophie religieuse occidentale devrait reconnaître la hauteur des vues qui ont dicté cette théorie des rapports de Chang-Ti avec l'univers. Poursuivie avec quelque logique, elle mène droit à la négation du miracle. Mais la profonde ignorance physique des Chinois fait qu'ils se dédommagent dans le culte des divinités inférieures ou des esprits de ce que cette religion du Ciel a de trop abstrait et de trop froid. A l'exception peut-être de Lao-Tseu, qui est resté fort isolé de ceux mêmes qui se réclament de lui, les penseurs chinois n'ont jamais su réchauffer leur rationalisme par la conscience d'un contact intérieur, personnel, permanent, de l'esprit humain individuel et du Principe divin de l'univers. Il résulte donc de l'idée qu'on se fait de Chang-Ti que les pratiques religieuses dont le Ciel souverain est l'objet ne sont ni très fréquentes ni surtout très

ferventes. A Emoui (Amoy), M. De Groot ne signale que peu de cérémonies populaires en l'honneur du Ciel; encore sont-elles mélangées de nombreuses dévotions adressées aux *Seigneurs des trois Mondes* (esprits du Ciel, de la Terre et de l'Eau) ainsi qu'aux dieux domestiques et aux ancêtres (1). C'est surtout la classe lettrée, médiocrement éprise des superstitions populaires, qui se complaît dans le culte du Ciel, suprême ordonnateur et principal objet, avec la Terre et les ancêtres, de l'adoration des sages. Les candidats qui viennent de subir leurs examens, ainsi que les nouveaux mariés, lui rendent hommage. En automne il n'est pas rare qu'on offre de l'encens au Ciel et à la Terre. Dans l'école de Confucius il est des adorateurs du Ciel qui célèbrent son culte aux nouvelles et aux pleines lunes. D'autres ne le font qu'une fois par an. Mais tout cela se fait sans grande ferveur, et en somme le culte du Ciel ne marque pas beaucoup dans la vie des Chinois. Le Ciel est trop majestueux, dit-on, pour qu'un homme ordinaire ose l'approcher et on ne peut pas en attendre assez de grâces particulières. Aussi la masse des Chinois est-elle très disposée à croire que l'empereur seul est qualifié pour rendre au Ciel le culte qui lui est dû avec toute la solennité et toute la pompe désirables, et ce culte n'est observé ponctuellement qu'à la cour impériale. Là il s'élève au rang d'une institution fondamentale de l'État, et le peuple chinois serait mécontent, très

(1) *Liv. cit.*, 8-36.

inquiet, s'il arrivait que l'empereur négligeât de s'acquitter de cette partie de ses fonctions. Cette opinion rentre après tout assez logiquement dans l'idée religieuse qu'on se fait de Chang-Ti. Puisqu'il ne gouverne le monde que par des lois générales sans se soucier des individus, l'essentiel est que la collectivité nationale représentée par l'empereur, condensée en quelque sorte dans sa personne, lui rende les honneurs auxquels il a droit. Cela fait, le Ciel doit être content, et les individus n'ont plus à s'en préoccuper. C'est pour cela que le culte du Ciel tient la première place dans ce culte impérial qui est la religion proprement dite de l'État.

Mais le culte impérial ne se borne pas à l'adoration du Ciel. Il lui associe régulièrement la Terre, comme second principe, inférieur sans doute, passif et réceptif, toutefois venant immédiatement après Chang-Ti.

Nous avons déjà fait observer que le culte de la Terre ne paraît pas aussi ancien dans la pratique religieuse de la Chine que celui du Ciel. Il n'en est pas fait mention dans le fameux passage qui condense en quelques lignes toute la religion de l'empereur Choun. Les montagnes et les fleuves en tiennent la place. M. De Groot remarque avec raison que dans le gros de la population chinoise les attributs divins de la Terre ont été répartis entre plusieurs divinités (1), que nous retrouverons plus loin. Le plus ancien document qui nous parle de cette dualité du

(1) *Fêtes d'Emoui*, Annales du Musée Guimet, XI, pp. 85, 149 suiv.

Ciel et de la Terre comme de la dualité fondamentale remonte au XIIe siele avant notre ère ou du moins se rapporte à la prise de possession du pouvoir impérial par la dynastie des Tcheou (1). Il renferme la déclaration par laquelle le fondateur de cette dynastie, le roi Vou-Vang justifia sa prise d'armes contre le dernier des Chang. « Le Ciel et la Terre », y lisons-nous, « sont père et mère de toutes les créatures, et » de toutes les créatures l'homme est le plus riche-» ment doué. Le plus sincèrement intelligent (parmi » les hommes) devient le grand souverain, et le grand » souverain est le père du peuple. Mais maintenant » Chou, le roi Chang, ne révère pas le Ciel en haut » et inflige des calamités au peuple en bas. » Suit alors une description détaillée de tous les méfaits de ce Chou qui allume le courroux du Ciel. Entre autres griefs, l'auteur du manifeste fait valoir celui-ci que Chou ne sert ni Chang-Ti ni les esprits du Ciel et de la Terre. C'est pourquoi le Ciel irrité lui a commandé, à lui, Vou-Vang, de détruire ce pouvoir malfaisant. « J'ai offert », continue-t-il, « le sacrifice spécial à » Chang-Ti, j'ai célébré les services dus à la grande » Terre, et je conduis votre multitude pour exécuter » le châtiment décidé par le Ciel. Le Ciel a pitié du » peuple. Ce que le peuple désire, le Ciel le réali-» sera » (2).

On peut s'assurer à la lecture de ce fragment que

(1) Chou-King, part. V, liv. I, sect. 1. Trad. Legge.

(2) N'est-il pas étrange que, toujours dominé par son idée fixe d'un premier monothéisme chinois, M. Legge insiste sur ce passage pour appuyer son opinion ? Il veut trouver un indice de monothéisme

le rapport du Ciel et de la Terre est compris comme celui des deux époux, d'un père et d'une mère. Nous avons déjà expliqué pourquoi cette relation sexuelle des deux divinités principales n'a pas donné lieu, comme ailleurs, à des mythes érotiques. Ce qui a pu contribuer à cette louable sobriété de la religion chinoise, c'est que ce culte de la Terre, étroitement rattaché à celui du Ciel, a suivi celui-ci dans cette espèce d'aristocratique ascension qui l'a enlevé pour une grande part à la dévotion populaire et en a fait une prérogative de la personne impériale. Aussi le culte de la Terre n'est-il bien distinct et pompeusement célébré que dans l'entourage du souverain et par ce souverain lui-même.

Parmi les objets d'adoration du pieux roi Choun, il est fait mention des « six Honorés » dans lesquels nous avons reconnu le soleil, la lune et quatre étoiles ou constellations présidant au changement des saisons. Là encore nous devons signaler une différence notable entre la dévotion réelle et actuelle du peuple et la religion officielle, témoin immuable des anciennes adorations nationales. Le Li-Ki (1) nous apprend que le Fils du Ciel, « au grand sacrifice de

persistant dans le fait que la mention connexe du Ciel et de la Terre fait place l'instant d'après à la seule invocation du Ciel. D'abord le fait allégué n'est pas exact, preuve en soit la fin du passage. Mais, de plus, nul ne nie que le Ciel soit, dans la dualité même, le principe supérieur, celui qui intervient activement et souverainement. Cela n'empêche pas que la Terre lui est associée comme une impératrice à son empereur. On l'appelle « l'Impératrice Terre » (De Groot, *ouv. cit.*, pp. 147-148).

(1) Liv. IX, sect. II, 2.

» la frontière (ou plutôt suburbain), saluait l'arrivée » du plus long jour. C'était un grand acte de recon» naissance envers le Ciel et le Soleil était le prin» cipal objet considéré. » Sur ce point, M. Callery, auteur d'une traduction estimée du Li-Ki (1), fait la remarque suivante :

Il résulte de ce passage et de plusieurs autres des chapitres suivants que, dès les temps les plus anciens, les Chinois rendaient au Soleil un véritable culte, sans même y supposer un esprit ou génie dont il fût la demeure, ainsi qu'ils le faisaient pour les montagnes, les rivières et tous les autres lieux auxquels ils offraient des sacrifices. De nos jours encore on sacrifie au Soleil et à la Lune ; mais c'est plutôt un acte officiel de la part des autorités qu'une pratique de conviction. Car le peuple chinois n'a pas, comme les Japonais, une grande dévotion pour l'astre du jour.

Dans le même Li-Ki (2) nous lisons la description du vêtement que portait le Fils du Ciel quand « il allait saluer le Soleil » à l'équinoxe du printemps. Le livre du Tcheou-Li ou des rites de la dynastie des Tcheou (3) parle aussi d'une offrande nationale au Soleil célébrée régulièrement sous le règne des princes de cette maison. Enfin, sur les quatre grands autels impériaux de Pékin, celui qui est à l'Est est consacré spécialement au Soleil. Cependant M. Callery a eu raison de signaler le peu de place que ce culte solaire tient dans les pratiques religieuses de la

(1) Publiée à l'imprimerie royale de Turin, 1853.
(2) Liv. XI, sect. I, 1-2.
(3) Cité par De Groot, *Annales du Musée Guimet*, XII, 469.

Chine moderne. M. De Groot n'a guère constaté à Emoui que des reliquats de l'ancien culte solaire, encadrés dans des cérémonies étrangères à l'astre lui-même, et ce sont plutôt des dieux de signification plus spéciale, pouvant passer pour ses dérivés, qui reçoivent les adorations de la foule chinoise, tels que le Grand Dieu de la Production, Taï-Tao-Kong (1).

Il en est de même du culte de la Lune, attesté par le Li-Ki (2). « Le sacrifice célébré dans le faubourg » de la capitale était la grande expression de gratitude envers le Ciel, et il était spécialement adressé » au Soleil avec lequel la Lune était associée... On » sacrifiait au Soleil sur l'autel et à la Lune dans une » cavité pour marquer la différence entre l'incandescence de l'un et le brillant de l'autre et pour » montrer la distinction entre le haut et le bas. On » sacrifiait au Soleil à l'Est et à la Lune à l'Ouest. » Ces sacrifices à la Lune sont encore célébrés par la cour impériale au moment de l'équinoxe d'automne (3). Dans le peuple les hommages religieux rendus à la Lune sont le fait des femmes plutôt que des hommes, et encore s'adressent-ils plutôt aux êtres divers que l'on croit voir dans la Lune qu'à l'astre lui-même, dont ils sont en quelque sorte la menue monnaie. Nous aurons à parler plus loin des légendes dont ces habitants de la Lune, probablement ses personnifications multiples, sont les héros ou les prétextes.

(1) Ouv. cité, XI, 273, 275.
(2) Liv. XXI, sect. I, 18-19, trad. Legge.
(3) Legge, *l. c.*, note. De Groot, *ouv. cité*, XII, p. 471.

Quant aux quatre Honorés, complétant le nombre six du temps de Choun, l'incertitude avouée par les Chinois eux-mêmes sur leurs noms et leur nature est la preuve que de tous les objets de l'ancienne religion, ce sont les plus oubliés, aussi bien par le rituel officiel que par la dévotion populaire. Si, comme tout nous engage à le présumer, il s'agissait de quatre étoiles ou constellations regardées comme les directrices du changement des saisons, il est vraisemblable que le caractère arbitraire de leur rapport avec les phenomènes censément soumis à leur direction a peu à peu obscurci ce rapport lui-même. Il y a toujours des divinités stellaires en Chine ou du moins des dieux considérés comme habitant des étoiles déterminées, par exemple le dieu de la littérature, Woun Tchang, son adjudant Kouei Sing, la déesse protectrice des femmes et des jeunes filles, Tsit-Lou, la Tisserande, et son époux le Vacher, Kien Niou. Les deux premiers habitent la Grande Ourse, la troisième un groupe de trois étoiles (α, ε et ζ) de la Lyre et la quatrième deux étoiles (β, γ) de l'Aigle (1). Mais, comme on peut s'en apercevoir, ces divinités stellaires n'ont pas ou n'ont plus de connexion nécessaire avec leur habitat. Nul ne sait pourquoi elles résident dans cette étoile plutôt que dans une autre. Le point de vue animiste a supplanté sur ce point le vieux naturisme. Tout ce que nous pouvons en inférer, c'est qu'il y a des traces encore

(1) Comp. Mayers, *Chinese Manual*, I, 311. De Groot, *ouv. cit.* XI, 437 439.

visibles dans la religion officielle d'un ancien culte astral qui s'est modifié à travers les âges et que nous voyons remonter à l'empereur Choun quelques vingt-trois siècles avant Jésus-Christ.

Les montagnes, en revanche, sont toujours, comme de son temps, l'objet de la vénération religieuse. Elles sont toutes considérées comme les demeures de génies ou d'esprits qui portent leurs noms. Mais en particulier la tradition religieuse enseigne l'existence de cinq montagnes sacrées que l'on aurait peut-être quelque peine à découvrir sur les cartes. On s'imaginait que l'empire chinois était borné aux quatre points cardinaux par une montagne d'une hauteur exceptionnelle. Le chef des princes féodaux portait le titre de « Président des quatre montagnes », savoir le mont Thâi à l'est, le mont Houa à l'ouest, le mont Heng au sud (dans le Honan) et un autre mont Heng au nord (dans le Chi-Li). L'empereur Choun se rendit, d'après le Chou-King (1), à chacune de ces montagnes pour achever l'organisation de l'empire, et chaque fois il offrit un sacrifice au Ciel, aux montagnes et aux fleuves. Plus tard, on éprouva le besoin d'avoir une cinquième montagne sacrée qui, cette fois, fut centrale. Mais ce sont là des montagnes plus idéales que réelles, et leur situation varia beaucoup à mesure que l'empire recula ou modifia ses limites. C'est en quelque sorte le complément théorique du culte très positivement rendu de nos jours encore par le peuple aux monts et aux

(1) Part. II, liv. I, 1. Trad. Legge.

collines de toute espèce, ainsi qu'aux rivières et aux sources, et les hommages religieux qu'il faut rendre aux cinq montagnes sacrées ainsi qu'aux quatre grands fleuves, le Yang tsze-Kiang, le Houei, le Hoang-Ho et le Tsi, font toujours partie de la religion de l'État (1).

Ce genre de culte forme partout transition du naturisme à l'animisme, en ce sens que chacun de ces objets naturels est moins l'objet direct de l'adoration populaire que le génie ou l'esprit qui en est la personnification et qui est censé l'habiter. Or rien n'empêche cet esprit de quitter momentanément sa demeure et d'errer où bon lui semble. Il devient donc un de ces innombrables esprits qui, dans la croyance animiste, remplissent les airs, la terre et les eaux, et qui, nommés ou innommés, tiennent certainement la première place dans les préoccupations superstitieuses des Chinois.

Le caractère chinois désignant les esprits, *Chin*, se compose du signe *Chang* (deux lignes horizontales parallèles) qui exprime l'élévation, la sublimité, et de trois traits tracés au-dessous, à peu près verticalement, que les spécialistes nous disent se rapporter au Soleil, à la Lune et aux Étoiles. Cela donne lieu de supposer que les esprits des corps célestes furent très particulièrement distingués comme les plus hauts dignitaires de cette armée fantastique. Mais de plus en plus les esprits se multiplièrent indéfiniment.

(1) Mayers, *Chinese Manual*, II, 176. — De Groot, XI, 257, 299.

Ils peuvent apparaître sous différentes formes, mais en général ils revêtent des formes animales. Quand on leur offre des sacrifices, pourvu qu'ils soient duement évoqués selon les bonnes règles, ils viennent à l'endroit où on les appelle, ils y accourent du ciel, de la terre, des montagnes et des eaux. On trouve même, dans un rite d'évocation, le classement des divers genres d'esprits d'après leur mode d'apparition. Ils sont évoqués en effet aux sons de la musique. Un ton déterminé attire les esprits oiseaux, un autre ton appelle les esprits sans plume, un troisième les esprits écaillés, un quatrième les esprits velus, un cinquième les esprits à carapace, un sixième enfin ceux des étoiles (1).

Ces esprits sont doués de clairvoyance et de prescience. Ils donnent des présages et font pousser la plante divinatoire *Chi* dont nous aurons à nous occuper. On leur fait part de ses nécessités, on les prie, on leur demande la guérison des maladies. Ils n'agréent les offrandes qui leur sont adressées que si elles sont présentées par des mains pures et par des gens de bonne conduite. En un mot, ce sont eux qui exercent ces providences particulières auxquelles le menu peuple et même bien des grands sont beaucoup plus sensibles qu'aux dispensations générales et collectives du Ciel. La religion de l'État, malgré

(1) Plath, *ouv. cit.*, I, 47. — La musique chinoise, qui nous fait l'effet d'un affreux charivari, est en réalité très compliquée et compte un grand nombre de tons ou de modes. Nous devons renvoyer sur ce point aux auteurs qui en ont fait l'objet d'une étude spéciale. V. notamment le *Chou-King* de Medhurst, pp. 20-21.

les répugnances du confucéisme dès qu'il s'agit de préciser les rapports à entretenir avec les esprits, est bien obligée d'en tenir compte.

Le peuple chinois croit aussi qu'il y a des esprits méchants, malintentionnés, qu'il faut tâcher de conjurer. Des cérémonies publiques sont instituées pour les chasser ou les apaiser. Au printemps et en automne, les chefs des communes doivent à cet effet leur offrir des sacrifices, de même qu'ils se recommandent de la même façon, eux et leurs administrés, aux *Siâ* ou esprits tutélaires des champs (1). Il est aussi question d'une procession dans laquelle, au début de chaque saison, le gouverneur de la province ou du district, couvert d'une peau d'ours, avec des yeux de métal jaune, portant la lance et l'épée, suivi de cent dix esclaves, parcourait la contrée en intimant aux esprits qui causent les maladies l'ordre de déguerpir. Tout cela sent bien son chamanisme, mais c'est un chamanisme régularisé. Le principe officiel, c'est que l'empereur sacrifie à tous les esprits, les vice-rois ou chefs des États divers sacrifient à ceux de leur territoire respectif (2), et ainsi de suite. Là encore nous devons faire une distinction entre le culte des esprits tel qu'il est pratiqué par l'État et celui qui pousse la foule à s'abandonner à ses dévotions désordonnées. Ce qui dénote clairement le vieux levain chamaniste encore existant au

(1) Comp. De Groot, *ouv. cité*, pp. 149 suiv., 152 suiv., 586 suiv., 663 et 676.

(2) Li-Ki, liv. XX, 3.

fond des populations chinoises, ce sont les modes forcenés de conjuration des esprits malfaisants dont on peut encore être le témoin dans certaines cérémonies publiques. Preuve en soit le spectacle dont M. De Groot a été le témoin oculaire à Émoui, lors d'une procession en l'honneur du dieu solaire de la production. Après avoir vu passer des groupes de porte-bannières et de porte-lanternes, de cavaliers et de chariots tout enguirlandés de verdure et de fleurs, il vit défiler un bataillon d'exorcistes. « Plusieurs » d'entre eux s'étaient planté des couteaux dans les » bras et dans les joues et se frappaient le dos, au » travers de leurs longs cheveux épars, avec des » sabres courts qui faisaient de profondes blessures. » Quelques-uns portaient de grands serpents qui » s'enroulaient à leur cou et autour de leur corps; » d'autres étaient étendus dans des litières dont le » fond était hérissé de clous, ou bien assis sur des » chaises à porteurs dont le siège et le dossier » étaient formés de couteaux. D'autres encore se fla- » gellaient avec des martinets garnis de balles ou de » boules armées de pointes, ou se faisaient au front » des incisions d'où le sang ruisselait sur leur figure » et leur poitrine. Il y en avait qui s'avançaient à » cheval, la figure noircie pour effrayer les esprits » malfaisants. D'autres enfin s'étaient planté une » grosse aiguille à travers la langue et crachaient de » temps en temps leur sanglante salive sur des mor- » ceaux de papier qu'ils distribuaient aux assistants » empressés de s'emparer de ces amulettes. Les gens » superstitieux attribuent à ces morceaux de papier

» collés au-dessus de l'entrée de la maison une
» grande vertu pour écarter les démons et mauvais
» esprits dont la divinité qui inspire l'exorciste est
» l'ennemi naturel » (1).

Rien ne montre mieux qu'une telle citation la différence qu'il faut noter en Chine entre le culte des esprits tel qu'il est pratiqué par l'État et ce même culte tel que le conçoit et le pratique le vulgaire. L'État confucéen tolère, mais n'approuve pas officiellement ces aberrations d'une religiosité fanatique. D'autre part, il est impossible de nier que cette manière fanatique de comprendre l'évocation et la conjuration des esprits vient en droite ligne de Tartarie. C'est bien le chamanisme dans toute sa violence qui est demeuré dans les bas-fonds de la population chinoise, tandis que la classe supérieure et civilisatrice travaillait à simplifier les formes de l'animisme héréditaire, à les rendre plus douces, plus humaines, mais aussi d'un caractère plus abstrait et parlant beaucoup moins à l'imagination.

Comme les chamanistes tartares, les Chinois divisent la multitude des esprits en trois groupes dont la

(1) De Groot, *ouv. c.*, Annales du Musée Guimet, XI, 283-284. — Dans une excellente monographie hollandaise intitulée *Het Shamanisme in de Volken van den Indischen Archipel* (Le chamanisme chez les peuples de l'Archipel indien, La Haye, 1887), le Dr Wilken a signalé des faits du même genre, en particulier chez les Chinois établis dans la partie ouest de l'île de Bornéo, p. 69. Il pense, et probablement avec raison, que ces phénomènes surprenants d'insensibilité doivent être rangés parmi les cas névropathiques d'anesthésie. L'état extatico-hystérique, favorisé soit par l'habitude, soit par l'hérédité, en est la raison commune chez les exaltés de tous les pays et de la plupart des religions.

distinction démontre une fois de plus que l'animisme est sorti du naturisme primitif en isolant de plus en plus les esprits animateurs des objets tenus pour animés. Il y a les esprits « célestes », les esprits « terrestres » et les esprits « humains ». Au culte de ces derniers se rattache le culte des ancêtres, en Chine si général et si fervent.

Naturellement, parmi les « esprits célestes », sont rangés ceux du Soleil, de la Lune, des étoiles, qu'on adorait déjà sous leur forme visible, mais qui sont aussi adorés en dehors d'elle. On peut même ranger dans la même catégorie l'Esprit du Ciel et l'Esprit de la Terre. Le Ciel et le Soleil sont mâles, la Lune et la Terre sont femelles, en vertu d'une analogie, non pas universelle, mais en somme très répandue. Les éclipses sont nommées en Chine depuis l'antiquité « Manducation du Soleil » ou « de la Lune ». On croit en effet que c'est un dragon qui veut les dévorer, et nous savons combien cette manière de comprendre ce phénomène est universelle. Alors l'empereur doit tout le premier venir au secours de l'astre attaqué en faisant battre le tambour impérial. Le peuple imite l'empereur et fait un tapage infernal avec des tambours et des cymbales. Nous tâcherons de savoir plus loin pourquoi l'animal vorace qui menace l'existence du soleil ou de la lune est un dragon plutôt qu'un autre animal (1).

Avec le Soleil et la Lune, les cinq planètes recon-

(1) A propos de la Lune, il faut noter l'idée généralement répandue que c'est elle qui prédestine les mariages. Les Chinois, nous le rappelons, épousent des femmes qu'ils n'ont jamais vues, du moins les

nues pas les anciens astronomes chinois (1) forment le collège céleste des « sept Régents » ou « Coordonnateurs ». Les cinq planètes sont Vénus (qui est mâle en Chine), Mercure, Saturne, Mars et Jupiter. Leurs esprits, que nous retrouverons dans la liste des dieux

Chinois des classes aisées. Ce sont les parents qui concluent les unions, souvent de très bonne heure, et il y a toute une profession d'entremetteurs et surtout d'entremetteuses qui n'encourt pas le même genre de discrédit qui s'attache chez nous à ce métier suspect. Plus qu'ailleurs par conséquent le mariage est une loterie, et la Lune en sa qualité d'astre féminin est l'entremetteuse céleste. C'est elle qui, à la naissance de chaque enfant, détermine quel sera son conjoint ou sa conjointe. Elle lie dès lors avec un fil rouge, d'autres disent avec un fil invisible, les pieds de ceux qui sont destinés à s'unir. Ils auront beau faire, ils n'échapperont pas à leur destinée matrimoniale.

Une histoire typique à ce point de vue, dont la scène se passe sous les Thang (618-907), est très populaire en Chine. Un jour Houei Kao, jeune Chinois de famille distinguée, apprit d'un vieux devin qui feuilletait un livre au clair de lune que la femme qu'il épouserait était la fille d'une vieille marchande de légumes qu'il rencontrait parfois dans la rue. Leurs pieds étaient déjà liés par le fil invisible. Peu flatté de la perspective, Houei Kao remarqua en effet le lendemain que la vieille marchande portait sur son dos une vilaine petite fille de deux ans, couverte de haillons comme sa mère. Dans son dépit il soudoya un assassin pour tuer l'enfant, mais cet homme manqua son coup et il n'en resta à la petite fille qu'une cicatrice à l'un des sourcils. Quatorze ans s'écoulèrent. Houei Kao, qui ne pensait plus à la prédiction du vieux devin, épousa une jeune fille d'une grande beauté qui avait été adoptée par une famille riche. Le mariage accompli, très heureux du lot qui lui était échu, il contemplait le frais et charmant visage de sa compagne, quand, sous un sourcil très arqué, il découvrit une ancienne cicatrice. Il interrogea sa femme, remonta aux origines, et il se trouva que la belle épousée n'était autre que la fille de la vieille marchande de légumes. Tant il est vrai qu'on n'échappe pas aux mariages que la Lune a prédestinés ! Comp. Mayers, *Chinese Manual*, I, nº 838.

(1) Mayers, *Chinese Manual*, II, nº 162.

taoistes, sont en rapport chacun avec l'un des cinq « éléments » auxquels la physique chinoise ramène la nature entière. Vénus préside au métal, Mercure à l'eau, Saturne à la terre prise comme matière ou comme sol tangible, Mars au feu et Jupiter au bois. Nous n'avons trouvé nulle part l'explication de ces attributions spéciales. Il faut ajouter que Jupiter est l'étoile du printemps et de la région de l'Est, Mars celle de la lumière trompeuse et du Sud, Vénus celle de l'Ouest, Mercure celle du Nord, et Saturne qui est un astre dominateur et d'apaisement a pour demeure la région du Milieu.

Le reste des corps célestes, divisés en constellations très différentes des nôtres, est animé et gouverné par autant de génies ou d'esprits qui ont dans leurs attributions le vent, la pluie, certains grands intérêts nationaux. « Il y a des étoiles », dit le Chou-King, « qui aiment la pluie, d'autres qui aiment le vent ». Les douze signes du zodiaque chinois, c'est-à-dire les douze stations célestes où se rencontrent le Soleil et la Lune, ont aussi chacun son esprit directeur. Ajoutons enfin les huit Esprits qui peuvent endommager ou multiplier les fruits de la terre, savoir l'esprit du vent, celui du tonnerre, celui de la pluie, ceux de la grêle, de la gelée, de la maturité, des nuages et des insectes. Ce sont aussi des esprits célestes.

Aux esprits célestes s'ajoutent les esprits de la Terre, c'est-à-dire les esprits des montagnes, des fleuves, des cours d'eau grands et petits. Les fonctionnaires de l'empire doivent sacrifier périodique-

ment aux montagnes, aux fleuves et aux « Cent Sources », c'est-à-dire à l'ensemble des sources, tandis que l'empereur se réserve de sacrifier aux pluies avec grand accompagnement de musique. Les cinq Yo ou grandes montagnes sacrées qu'on assimile à des ministres du Ciel sont toujours aussi des objets de vénération religieuse de la part de l'empereur et de l'empire, mais chaque état particulier a ses montagnes sacrées, et quand l'empereur à la tête de ses soldats passe devant un col ou le franchit, il doit faire un sacrifice à l'esprit du passage. Autrement celui-ci pourrait fort bien s'opposer à la continuation du voyage impérial.

On vénère encore les esprits des quatre grandes mers, ceux des quatre points cardinaux, ceux des cinq éléments déjà définis, ceux qui protègent les champs et les semences, l'esprit patron de chaque état particulier, de chaque domaine, de chaque ville, de chaque district, de tout lieu où l'on dresse un camp, où l'on organise une chasse, où l'on se range en bataille. Il y a encore les esprits protecteurs de la maison, l'esprit de la porte, l'esprit du foyer, l'esprit du chemin le long duquel la maison est construite, l'esprit de la chambre à coucher, etc. En un mot, le Chinois ne conçoit rien qui ne soit soumis à une règle ni aucune règle qui ne soit maintenue par un régulateur. C'est l'idée générale du monde supposée par le culte de Chang-Ti, le régulateur suprême, qui s'éparpille en un tas de réglementations grandes et petites, s'appliquant à tout.

C'est ce besoin de concevoir tout comme réglé et

soumis à des conditions fixes qui se traduit par la coutume chinoise d'assigner un nombre exact à tout ensemble de choses, comme si les Chinois eussent puisé à l'école de Pythagore la foi dans l'importance et la puissance des nombres facteurs de l'univers. Ce pli d'esprit n'est pas inconnu ailleurs. Il existe chez nous aussi des nombres en quelque sorte stéréotypés, surtout dans la langue religieuse, les *trois* vertus théologales, les *dix* commandements, les *sept* péchés capitaux, les *sept* sacrements, etc. Mais aucun peuple n'a poussé aussi loin que les Chinois cet amour du chiffre fixe, même quand il s'agit d'objets qui ne se prêtent que très arbitrairement à ces dénombrements factices. M. Mayers, dans son instructif *Manuel du lecteur chinois*, n'énumère pas moins de 317 locutions de ce genre qui se rencontrent à chaque instant sous la plume des écrivains chinois. Par exemple, il y a précisément trois grands rétrécissements de rivières, trois objets fondamentaux de devoirs (l'empereur pour le sujet, le père pour le fils, l'époux pour la femme), trois formes de sacrifice (selon qu'il s'agit de sacrifier aux esprits du ciel, à ceux de la terre ou aux esprits des hommes), trois objets précieux pour le souverain (le territoire, le peuple, les affaires publiques), trois quadrupèdes sacrificiels (le bœuf, le bouc, le cochon), trois grands saints (Yao, Choun, Yu, mais ces noms varient), trois qualités mentales de l'étudiant (application, mémoire, intelligence), etc. De même, il y a non moins exactement quatre vertus de la femme (chasteté, sobriété en paroles, docilité, habileté manuelle), quatre animaux surnaturels (la

Lin, le *Fêng* (1), la Tortue et le Dragon), quatre influences stellaires régissant les quatre groupes entre lesquels se divisent les vingt-huit constellations. — Il y a de plus cinq punitions légales, comprenant chacune cinq degrés de sévérité, cinq métaux, cinq influences atmosphériques, cinq classes de cérémonies et de compliments, cinq parties recourbées du corps (la tête, les épaules et les genoux), cinq couleurs de nuage annonçant chacune quelque chose de différent. Puis il y a les six branches de la science (cérémoniel, musique, tir, conduite des chars (2), écri-

(1) Nous avons déjà parlé de la Tortue et nous verrons bientôt ce que signifie le Dragon. Quant à la Lin, c'est un animal fabuleux à qui l'on attribue le corps d'un daim, la queue d'une vache et une corne unique, de sorte que l'on incline à penser qu'il est un dérivé imaginaire de la licorne. Le mâle de la Lin est le *Khi*, et souvent on emploie la double expression de Khi-Lin. Cet animal vit mille ans et son apparition passe pour présager la venue d'un bon gouvernement ou la naissance d'hommes supérieurs. Cependant Confucius le regardait comme présageant plutôt des maux imminents. Une Lin était apparue dans les derniers temps de la vie du sage, et comme la situation était fort troublée, il en tira de tristes pressentiments. — Le Fêng est un oiseau de couleurs variées et brillantes, tenant du paon et du faisan, mais à qui l'on donne aussi très souvent des formes fantastiques. D'après le Chou-King, il parut à la cour de Hoang-Ti et exécuta de merveilleuses gambades pour ajouter à l'éclat des concerts dirigés par le grand Choun. Les cinq couleurs de son plumage sont respectivement typiques de l'une des vertus cardinales. Sa femelle a pour nom *Houang*, et les poètes chinois qui chantent l'amour font à chaque instant des allusions à l'union intime du Fêng et de sa Houang. C'est le mot que les traducteurs rendent souvent et assez improprement par *phénix*. L'apparition du Fêng annonce l'avènement des souverains vertueux. — Comp. Mayers, art. *Lin* et *Fêng*.

(2) Le tir à l'arc et la conduite des chars sont l'objet dans le Li-Ki de règles très anciennes et qui en faisaient des branches spéciales de l'instruction.

ture, mathématiques), les six rangs littéraires, les six ministères, etc. Les nombres 7, 8, 9, 10 ont aussi leurs applications très déterminées ; le nombre 17 se dit des dix-sept historiens faisant autorité, et le nombre 24 des vingt-quatre exemples classiques de piété filiale. Le nombre 100 s'emploie pour désigner un nombre considérable. Le peuple se dit « les cent Noms », la masse des fonctionnaires « les cent Officiers », l'ensemble des sources « les cent Sources », etc. Nous ne faisons que glaner sur ce champ inépuisable. Ces particularités de la langue et de la littérature chinoises seraient en dehors de notre étude, si elles n'étaient qu'une forme littéraire. Mais elles sont en rapport étroit avec la notion religieuse que le Chinois se fait de l'univers. Il aime à penser que les choses sont énumérées, classées, étiquetées par les esprits qui les gouvernent, de même que ses mandarins, quand ils remplissent bien leur office, classent, divisent, étiquettent tout ce qui est soumis à leur pouvoir.

Tel est le côté systématique, régularisé, de l'animisme chinois. C'est certainement la tendance de la classe lettrée ou confucéenne qui a dirigé les intelligences dans cette voie si contraire aux procédés si incohérents d'ordinaire de la religion des esprits. Ceux-ci disparaissent presque entièrement, eux et leur action personnelle, derrière cette numérotation minutieuse de toutes choses. En revanche, l'animisme des classes inférieures est resté ce qu'il est d'habitude, fantaisiste, grossier, échappant à toute règle et se souciant de tout, excepté d'écouter en quoi que ce soit le bon sens. C'est dans le taoisme

que nous verrons s'amonceler les légendes, les bizarreries et les rêveries de l'animisme populaire. Le taoisme est antérieur, comme tendance, à Lao-Tseu, le grand théoricien du Tao, de même que le confucéisme est, en tant que tendance religieuse, bien antérieur à Confucius. Tous deux existaient en germe dans un chamanisme destiné à s'éclairer et à se civiliser, mais aussi à persister là où les lumières et la civilisation seraient moindres. C'est donc en étudiant le taoisme que nous constaterons l'espèce particulière de panthéon et de mythologie aussi confuse que diffuse qui sont sortis de la croyance aux esprits de la nature. Le plus souvent l'ancien fond naturiste, le rapport intime d'un esprit déterminé avec un objet naturel non moins déterminé, a complètement disparu pour ne plus laisser subsister qu'une abstraction personnifiée.

Achevons notre revue des esprits par la troisième division, les esprits « humains », *Kouei-Chin*, le premier de ces deux mots se rapportant à la nature matérielle et périssable de l'homme (1). Il s'agit naturellement des esprits humains trépassés qui, par le fait même de la mort, font désormais partie des *Chin* en général, participent à leur pouvoir en proportion de leur dignité anterieure et deviennent les objets d'un culte analogue à celui qui est rendu à l'ensemble des esprits. Là encore il y a lieu de distinguer entre la sobriété du culte rendu aux esprits humains par la classe lettrée confucéenne et la dévotion pleine d'ar-

(1) Comp. Li-Ki, liv. XXI, sect. II, 1.

deur et de crédulité puérile de la population ignorante. Celle-ci est très encline à un certain évhémérisme qui la pousse à l'adoration d'hommes célèbres ou regardés comme tels dont elle pense que le pouvoir surnaturel doit être invoqué à certaines fins particulières. C'est une sorte de culte des saints dont l'autorité impériale règle officiellement les manifestations en canonisant les esprits humains qu'elle déclare dignes des adorations populaires. C'est ainsi que l'État chinois canonise les esprits des grands sages, des grands ministres, ceux des inventeurs, des premiers dompteurs, des premiers devins, etc., en leur assignant même, comme des domaines dont le Fils du Ciel est en droit de gratifier ceux qui en sont jugés dignes, certaines régions du Ciel ou des astres déterminés. Pourtant ces régions ou ces astres avaient déjà leur esprit particulier. Que devient cet esprit ? Est-il dépossédé ? Ou doit-il co-partager ? A ces diverses questions, que le peuple ne se pose pas, il n'y a pas de réponse, du moins à ma connaissance. La classe lettrée regarde avec indifférence ces canonisations officielles, à moins qu'il ne s'agisse des sages et des écrivains illustres d'autrefois. Confucius et d'autres sages, « ses assesseurs », comme nous le verrons plus loin, sont l'objet de ses hommages religieux. Au grand collège de Pékin, lorsqu'ils vont commencer leurs leçons, les professeurs en grand costume offrent des plantes comestibles aux anciens maîtres de la science chinoise pour honorer leur mémoire et en inculquer le respect aux étudiants (1).

(1) Comp. Plath, *ouv. cit.*, II, 80.

On a déjà pressenti que le culte des esprits humains en général est en Chine la base tout à la fois et le résultat de ce « culte des Ancêtres » qui pénètre si profondément les coutumes et les croyances du peuple chinois tout entier. Sur ce dernier point il n'y a pas de différence entre la classe lettrée et les autres. Le culte des parents morts survit même chez la première au scepticisme qui aurait pu le faire tomber en désuétude, un peu comme chez nous nombre d'usages et d'hommages funéraires persistent malgré l'affaiblissement et même la disparition des croyances positives qui les firent instituer. C'est là le côté privé et, à bien des égards, le plus respectable de la religion chinoise. L'État, qui recommande et patronne ce culte des Ancêtres, n'y intervient pas directement. Il se borne à ce qui peut être considéré comme d'intérêt général. Chaque famille s'acquitte en son particulier de ses devoirs envers ses morts. D'ailleurs le culte des parents morts tient trop de place dans la vie chinoise pour ne pas être l'objet d'une étude à part. Nous lui consacrons le chapitre suivant.

Avant d'y arriver, il nous reste à examiner un point assez obscur qui rentre dans la religion officielle et dans les croyances populaires. Qu'est-ce que le *Dragon*, « Loung », qui fait partie, nous l'avons vu, des quatre animaux surnaturels, qui révéla à Fou-Hi les diagrammes sacrés, qui sert d'emblême au pouvoir impérial, et qui pourtant passe pour un ennemi du Soleil et de la Lune que sa voracité menace d'engloutissement quand une éclipse vient obscurcir leur disque lumineux ? Le trône du Fils du

Ciel est « le Siège du Dragon » ; voir l'empereur lui-même, c'est « contempler la face du Dragon », sa personne est « le corps du Dragon », le drapeau chinois porte un Dragon noir sur fond jaune (1). Le type fondamental du Dragon est, on le sait, celui d'un grand saurien à long col, si ce n'est que le plus souvent il a des ailes. Sur ce thème, le pinceau des peintres chinois a dessiné les formes les plus extravagantes ou les plus grotesques, on n'en peut rien tirer pour l'éclaircissement du problème. M. De Groot a réuni plusieurs citations d'auteurs chinois (2) qui donnent une certaine vraisemblance à la supposition que le Dragon chinois n'est autre chose que la transformation légendaire du crocodile. Cet animal aurait quitté depuis longtemps les fleuves de la Chine septentrionale et centrale pour se réfugier dans les eaux les plus méridionales de cette vaste contrée. Mais, outre que la présence du crocodile dans les eaux du Hoang-Ho et du Yang-tse-Kiang aux temps où les bassins de ces deux fleuves furent mis en culture par les Chinois, est rien moins que prouvée, cela ne nous explique nullement pourquoi ce lézard fantastique a conquis une place aussi prééminente, ni surtout comment il s'associe à l'idée d'un pouvoir, redoutable sans doute, mais en somme bienfaisant.

On a quelquefois, en s'appuyant sur la façon chinoise de comprendre les éclipses, suggéré l'idée que

(1) Comp. De Groot, *Annales du Musée Guimet*, XI, p. 361 suiv. — Wells Williams, *The middle Kingdom*, ch. VII.

(2) *Loc. cit.*

le culte du Dragon avait été dans la haute antiquité rival et adversaire de celui qu'on rendait au Ciel, à la Terre, au Soleil, à la Lune. Ce culte vaincu était entré, pour ainsi dire, au service de son vainqueur, et il n'en était resté que la notion d'une puissance insubordonnée cherchant à se venger des dieux de la religion triomphante. Outre que rien, dans les documents connus, n'étaie cette hypothèse, on ne comprendrait pas comment le Dragon peut être pris le plus souvent en bonne part. Ce qui est certain, c'est que, d'après toutes les indications vraiment significatives concernant sa nature, le Dragon chinois est un être aquatique ou du moins en rapport intime avec les eaux. Il est le chef de trois cent soixante espèces d'animaux écaillés qui existent. C'est d'un fleuve qu'il sort pour apparaître à Fou-Hi. Il se cache, pendant la saison sèche, au fond des marais. Au printemps, saison des pluies en Chine, il sort de son sommeil, et quand il se montre, l'humidité se change en vapeurs et forme les nuages. Son apparition peut amener des pluies, des débordements, de grands orages. A Canton, le peuple croit voir voler des Dragons dans les terribles coups de vent qui produisent les typhons. Une simple trombe est un Dragon à courte queue. Le dieu des mers est un Roi-Dragon (1). Le premier chapitre du Y-King nous parle d'un Dragon caché dans les profondeurs, puis apparaissant dans la campagne, puis volant dans le ciel, dépassant même les limites

(1) Comp. De Groot, *ouv. cit.*, XI, pp. 361-370.

qu'il ne devrait pas franchir ; il parle aussi de la « multitude » des Dragons. Enfin le Dragon chinois a le pouvoir de revêtir à sa guise toutes sortes de formes, il peut devenir aussi mince qu'un ver à soie, gonfler de manière à remplir tout l'espace entre le ciel et la terre. S'il désire s'élever, il monte jusqu'aux nues ; s'il veut descendre, il va se cacher plus bas que les sources des profondeurs (1).

Tous ces traits supposent évidemment ce que du reste l'analogie avec tant d'autres animaux symboliques des religions orientales nous faisait déjà soupçonner, savoir que le Dragon de Chine est essentiellement une personnification du nuage qui verse la pluie, qui devient fleuve, lac et mer, qui est terrible quand il produit l'orage, qui se cache et qui se montre, qui prend toutes les formes, qui s'amincit ou grossit indéfiniment à sa guise. C'est donc un reste du vieux naturisme. Si son activité en somme est bienfaisante, c'est que la Chine a beaucoup à souffrir des sécheresses prolongées qui désolent sa population agricole. Cependant il peut aussi dans les inondations et les trombes (2) faire sentir son pouvoir d'une manière terrifiante ; car ce pouvoir est colossal. De là vient que les empereurs ont aimé à

(1) Comp. le résumé des citations des auteurs chinois dans Mayers, *liv. c.*, art. *Lung*.

(2) M. De Groot cite un passage d'un auteur chinois du IIe siècle d'après lequel une sœur de Fou-Hi tua « un Dragon noir » pour délivrer une contrée de l'inondation qui la ravageait. Il ajoute que, de nos jours encore, quand on est parvenu à faire rentrer dans son lit un fleuve débordé, le rapport officiel porte que « le Dragon a été soumis. » *Ouv. c.*, p. 366.

s'assimiler au Dragon et à le prendre pour symbole de leur souveraineté. Le Dragon d'azur désigne la partie du Ciel qui correspond à peu près aux constellations de la Vierge, de la Balance et du Scorpion, il préside au printemps et aux pluies fécondantes qui l'accompagnent (1). La croyance populaire, tout en bénissant le Dragon de ses bienfaits, ne le regarde pas pour cela comme un être toujours bien aimable. Il a ses moments de fureur et de voracité. De là l'idée, quand le disque du soleil ou de la lune est entamé par une ombre dévorante dont la vraie cause est ignorée, que c'est un Dragon qui veut les engloutir. Du reste l'imagination travailla sur ce thème du Dragon de manière à l'amplifier indéfiniment. On distingua quatre genres de Dragons : 1° le Dragon céleste qui garde les demeures des dieux et veille à ce qu'elles ne s'écroulent pas ; 2° le Dragon spirituel qui fait souffler les vents et tomber la pluie ; 3° le Dragon terrestre qui fixe le cours des rivières et des fleuves ; 4° le Dragon des trésors cachés. On assigna un Dragon-Roi à chacune des quatre grandes mers qui, selon la vieille géographie chinoise, entourent la terre habitée. On distingua le *Kiao-*

(1) Dans un traité sur l'*Uranographie chinoise*, p. 56 et suiv., le Dr Schlegel ferait remonter à l'an 16,000 avant notre ère, en se fondant sur la précession des équinoxes, l'époque où l'état du Ciel visible coïncidait exactement avec cette notion astronomique de la vieille Chine, c'est-à-dire que l'étoile *Spica* de la Vierge, la tête du Dragon d'azur, paraissait alors à l'horizon en même temps que le soleil. Par conséquent, ajouterons-nous, on ne devait pas du tout voir le Dragon lui-même. C'est une preuve entre bien d'autres de l'inutilité de ces calculs qui imposent au premier abord, mais dont à la réflexion l'autorité ne tarde pas à s'évanouir.

Loung spécialement assigné aux eaux rassemblées à la surface de la terre, fleuves et lacs, et le *Pan-Loung* qui habite aussi les eaux, mais qui ne saurait monter au Ciel. C'est probablement une croyance venue de l'Inde avec le bouddhisme que celle qui dote les Dragons d'une perle brillant à leurs fronts et possédant les vertus magiques (1). Il y a donc toute une armée de Dragons et toute une mythologie du Dragon, mais elle n'a rien d'officiel, et le Dragon de l'État chinois, le symbole du pouvoir impérial, exprime seulemenl l'idée de puissance invincible, bienfaisante aux sujets dociles, terrible dans sa colère aux rebelles et aux ennemis. Cette idée provient de la très ancienne notion mythique du nuage qui arrose, qui fertilise, qui distribue les eaux sur la face de la terre, mais qui foudroie ceux qu'il veut frapper.

(1) Mayers, art. cité.

CHAPITRE VI

LE CULTE DES ANCÊTRES

Sommaire : La piété filiale. — Les 24 exemples classiques. — Casuistique. — Le Miao. — Cérémonies en l'honneur des ancêtres. — Le Chi. — Les tablettes ancestrales. — Ritualisme funéraire. — Notion de la vie future. — Funérailles. — Temples des morts. — Temples des sages et des hommes supérieurs.

Le culte des ancêtres et tout particulièrement des pères et mères trépassés est, de notoriété générale, le trait le plus marquant dans la vie religieuse et morale du peuple chinois, quand même il s'en faut bien, comme on a déjà pu s'en apercevoir, qu'il constitue toute la religion et qu'il tienne lieu de toute autre adoration. Il se rattache par un lien qu'il est facile de comprendre à cet animisme héréditaire, légué par leurs ancêtres mongols aux populations de l'empire du Milieu, qui fait rentrer après la mort les esprits humains dans la catégorie générale des *Chin* et qui par conséquent les rend dignes d'hommages et de sacrifices du même genre. Seulement le caractère intime, affectueux, du culte rendu dans chaque famille aux parents qu'elle a perdus distingue cette pratique religieuse à son avantage des cérémonies

publiques auxquelles le peuple chinois prend souvent part avec plus d'indifférence que de ferveur, par habitude, par tradition, à moins qu'il n'y trouve des occasions de divertissements grotesques et bruyants.

Nous avons déjà rendu nos lecteurs attentifs à l'importance du lien familial chez les Chinois pour expliquer l'antiquité et la durée de leur civilisation. La famille chinoise est compacte et solide, malgré la polygamie, malgré bien des causes de dissolution. Cette solidité ne s'appuie donc pas comme ailleurs sur l'association exclusive, à conditions égales ou à peu près, du père et de la mère. Elle tient avant tout au caractère sacré de l'autorité paternelle. La mère, il est vrai, reçoit le reflet de cette autorité et arrive immédiatement après le père dans le droit au respect et à l'obéissance de ses enfants. Mais il est de fait que le père est placé beaucoup plus haut dans la hiérarchie de la famille. Le devoir universellement reconnu de l'obéissance filiale atteint en Chine, quand il s'agit du pere, une valeur pour ainsi dire absolue. Il n'y a que le devoir envers l'empereur qui puisse reléguer au second plan le devoir filial, parce que l'empereur est le père de tous, le père par excellence, et quand il adore son père mort, le Chinois vertueux ne fait guère que prolonger un culte qu'il lui a rendu toute sa vie. Ce n'est pas à dire que des exemples en sens contraire, des crimes même, ne puissent être constatés en Chine comme partout, puisque partout l'homme est plus ou moins infidèle à l'idéal dont il a conscience et que professe la société au sein de laquelle il vit. Mais ce n'est rien exagérer

que de ranger la piété filiale parmi les vertus qui distinguent le plus le peuple chinois, c'est ce qu'il y a de plus respectable dans sa religion. C'est ce qui a le plus fortement contribué à maintenir debout la société et la civilisation chinoises malgré les défauts d'organisation politique, la corruption administrative et les abus, souvent monstrueux, de l'arbitraire gouvernemental.

Naturellement ce devoir de la piété filiale a été un thème favori des moralistes et des légendes pieuses de l'empire Céleste. Les sages ne tarissent pas en exhortations et en démonstrations destinées à l'exalter et à en faire le résumé de toute la morale comme la garantie de la prospérité générale (1). Car il y a toujours un point de vue utilitaire dans les théories chinoises les plus élevées par leur objet. La tradition populaire a retenu le souvenir des enfants qui se sont le plus distingués dans l'observation de cette vertu-reine. Authentiques ou non, ces légendes sont revêtues d'une grande autorité et sont souvent citées par les écrivains et les orateurs. Conformément à l'habitude chinoise de tout ramener à des chiffres précis,

(1) «Celui qui lit le Chiao King (Livre de la Piété filiale) acquiert la » conviction que cette piété n'est pas recommandée en Chine comme » une vertu spéciale à côté des autres, mais qu'elle est d'une valeur » tout à fait générale, s'étendant à toutes les relations de la vie, et » qu'elle est la condition du bien être des individus comme de l'Etat.» Chantepie de la Saussaye, *Lebrb. der Religionsgeschichte*, p. 245. Toutefois il ne faut pas oublier qu'une des manies de la dialectique chinoise est de ramener toute la vie humaine et le monde entier à un précepte spécial, parfois à un seul détail, qui n'est pas toujours d'une réelle importance.

il y a vingt-quatre exemples classiques de piété filiale ni plus, ni moins. Tout Chinois cultivé doit les connaître, et comme on va s'en convaincre, s'il en est de touchants, il en est aussi qui, par leur puérile exagération, apportent une preuve nouvelle de l'infirmité congénitale de l'esprit chinois. Il gâte les meilleures choses par l'impuissance où il est de saisir les vraies proportions. Sa morale comme sa peinture est à chaque instant sans perspective.

Le premier exemple classique de piété filiale est celui de Choun dont nous avons déjà parlé (1) et qui dut à son dévouement pour un père qui n'en était pas digne l'honneur d'être distingué par l'empereur Yao, puis désigné par lui pour lui succéder. — Le second est fourni par l'empereur Houen Ti, des Han, monté sur le trône en 179 av. J.-C. Pendant une longue maladie de sa mère, c'est-à-dire pendant trois ans consécutifs, il ne quitta pas un seul instant l'appartement de la malade et ne changea pas même de vêtement. — Le troisième est celui de Tsing Chin, un des principaux disciples de Confucius. On raconte beaucoup de traits de sa piété filiale. Etant enfant, il avait été ramasser du bois mort sur une colline. Sa mère eut tout à coup besoin de lui, mais comme elle ne pouvait s'en faire entendre, elle se mordit un doigt. Aussitôt une douleur sympathique fit connaître à son jeune fils qu'on le rappelait au logis, et il s'y rendit immédiatement. Après la mort de ses parents, il fondait en larmes chaque fois qu'il lisait le rituel

(1) Ch. II.

des funérailles. — Le quatrième est encore à l'honneur d'un disciple de Confucius, Men Soun. Maltraité par une belle-mère qui lui préférait ses deux propres enfants, et ne l'habillait que de verdure, il dit à son père qui allait à cause de lui répudier cette marâtre : « Il vaut mieux qu'un de tes fils souffre de froid que » si trois enfants restaient sans mère. » Cette magnanimité impressionna tellement sa belle-mère que depuis lors il n'eut plus à se plaindre d'elle. — Cinquième exemple : Choung Yeou, plus connu sous le nom de Tseu Lou, encore un disciple de Confucius, parvenu à de grands honneurs, ne cessa de se lamenter sur la mort de ses parents, bien qu'ils fussent pauvres et obscurs. — Toung Young, vers l'an 200 de notre ère, se mit lui-même en gage parce qu'il n'avait pas d'argent pour faire à son père mort des funérailles convenables. Comme il retournait chez lui, il rencontra une belle dame qui lui offrit de l'épouser et qui remboursa la dette qu'il avait contractée. Il fut son heureux époux pendant un mois à la fin duquel l'inconnue lui apprit qu'elle n'était autre que l'étoile Ché-Nu, la Tisserande (α de la Lyre), et que son père le Ciel l'avait envoyée sur la terre pour récompenser son acte de piété filiale. Après quoi, elle disparut. — Lao Lei-Tseu, qui vivait sous les Tcheou, bien que parvenu à l'âge de 70 ans, avait encore son père et sa mère. Leur extrême vieillesse avait affaibli leur intelligence. Pour les amuser, il endossait des habits grotesques et gambadait devant eux malgré l'âge auquel il était lui-même parvenu. — Un autre contemporain des Tcheou avait aussi des parents très

vieux qui exprimèrent une folle envie de boire le lait d'une daine. Yen Tseu, c'était le nom du héros, se procura une peau de daim, s'en revêtit, imita les allures de l'animal et réussit à joindre dans la forêt une compagnie de daims où il trouva le lait que désiraient ses parents. — Kiang-Ki, qui vivait sous les Tsi. vers l'an 490 de notre ère, préserva, encore très jeune, les jours de sa mère menacée par une bande de brigands en la portant sur son dos l'espace de plusieurs milles. — Houang Hieng perdit sa mère à l'âge de sept ans. Depuis lors, il se consacra exclusivement au bien-être de son père. En été « il éventait l'oreiller du vieillard », en hiver « il s'étendait » sur son lit pour le réchauffer » avant que le père vînt y dormir. — Houeng Siang, onzième exemple, fonctionnaire du temps des Tsin vers l'an 265 de notre ère, se coucha tout de son long sur la glace pendant un rude hiver qui avait congelé tous les fleuves, parce que la seconde femme de son père avait émis le désir de manger du poisson frais. La chaleur de son corps fit fondre la glace, et il réussit par ce moyen à prendre une paire de carpes. — Le douzième exemple est celui de Vu Ming qui vivait aussi sous les Tsin. Tourmenté par les cousins, il s'abstint de les chasser de peur qu'en le quittant ils n'allassent piquer ses parents.

On aura remarqué aisément que bon nombre des exemples cités ont pour objet la belle-mère, la seconde femme du père. C'est que, par respect pour celui-ci, l'enfant, orphelin de mère, doit être dévoué à celle que son père a choisi aussi bien qu'à sa mère véri-

table. On a pu voir aussi ce qu'il y a de puéril dans plusieurs des marques de piété énumérées dans cette espèce de *Légende dorée*. Quand on lit ces récits destinés à exalter la vertu que les Chinois estiment la première, comme lorsqu'on suit les contes naïfs de la légende des saints, toute entière consacrée aux triomphes de l'orthodoxie et de l'abstinence, ces deux suprêmes vertus catholiques, on respire une atmosphère assez semblable. C'est, à côté d'éloges parfaitement mérités, la même admiration béate, un peu niaise, pour des renoncements inutiles ou d'une sévérité disproportionnée au but qu'on s'est proposé d'atteindre. Nous continuons l'énumération, parce qu'elle est piquante et parce qu'elle met bien en relief ce côté de la morale et de la religion chinoises.

Le treizième exemple, celui de Kouo-Tchu, qui vivait, dit-on, au second siècle de notre ère, est presque effrayant. Kouo-Tchu devait subvenir aux besoins de sa vieille mère, et il avait de plus à entretenir sa femme et ses enfants. Comme il n'avait pas de quoi les nourrir tous, il proposa à sa femme d'enterrer vif leur plus jeune enfant pour être mieux en état de secourir sa mère. La femme consentit, mais comme il creusait une fosse dans ce dessein, il découvrit un lingot d'or qui lui assurait une grande aisance et sur lequel on lisait : « Don du ciel à Kouo-Tchu; que personne ne l'en prive ! » — Quatorzième exemple. Yeng-Hieng, contemporain des Han, n'avait que quatorze ans lorsqu'il vit son père saisi par un tigre. Il se jeta sous l'animal, ce qui permit à son père de se dégager, mais ce fut aux dépens de sa

propre vie. — Quinzième exemple : Tchai-Choun, au premier siècle de notre ère, ressentit, comme Tsing-Chin déjà nommé, une vive douleur un jour que, loin de sa mère, celle-ci se mordit un doigt pour le rappeler près d'elle. Lors d'une famine, il la nourrit de baies sauvages, ne gardant pour lui que celles qui n'étaient pas mûres. Quand elle fut morte, il pleurait sur son cercueil, lorsqu'on vint le prévenir que le feu était à la maison. Mais il refusa de quitter la chambre mortuaire, qui du reste fut épargnée par les flammes. Sa mère, de son vivant, avait toujours grand'peur du tonnerre. C'est pourquoi il choisissait les moments où le tonnerre grondait pour aller donner des soins à son tombeau et lui crier : « Mère, ne crains pas, je suis là ! » — Seizième exemple : Lou-Su, du premier siècle de notre ère, jeté en prison pour cause politique, dut sa liberté à la ferveur de sa piété filiale. — Houeng-Ngai, sous les Houei, comme Tchai-Choun et pour le même motif, allait visiter le tombeau de sa mère quand un orage éclatait. Il y a dans le Chi-King, ou livre des Odes, des vers qui font allusion à la mort des parents et qu'il refusait de réciter, parce que, depuis la mort de son père, il ne pouvait les lire sans fondre en larmes. — Meng-Tsoung (IIIe siècle de J.-C.) entendit sa mère au milieu de l'hiver regretter de ne pouvoir se procurer des bourgeons de bambou, comestible qui passe en Chine pour très délicat. Il errait dans les bois en se désolant de ce que la saison l'empêchait d'en cueillir, lorsque, en récompense de sa piété filiale, les bambous qui l'entouraient se mirent à

bourgeonner. — Yu Tchein-Lou, du VIe siècle de notre ère, se distingua par son dévouement à son père pendant une longue maladie de celui-ci. — Tchui-Chi est une femme qui nourrit de son lait la mère de son mari, laquelle, vieille et sans dents, ne pouvait plus prendre d'autre nourriture. — Kiang-Chi, du temps des Han, se faisait une loi de satisfaire à tous les désirs de sa vieille mère, ne reculant pas devant la distance pour aller à la rivière puiser l'eau qu'elle préférait et lui rapporter du poisson qu'elle aimait beaucoup. Ces soins dévoués eurent leur récompense. Une source d'eau délicieuse jaillit près de sa demeure, et tous les jours il put y pêcher une couple de carpes pour régaler sa mère. — Tang-Len, sous les Han, avait fait une image en bois de sa mère défunte et lui rendait les mêmes hommages que lorsqu'elle était en vie. Un voisin vint un jour en son absence lui emprunter un article de ménage. La femme de Tang-Len interrogea l'image au moyen des baguettes divinatoires pour savoir si elle consentait à ce prêt, et la réponse fut négative. Le voisin en colère frappa l'image de bois. A son retour, Tang-Len vit que les traits de la statue exprimaient un vif mécontentement, et ayant appris ce qui s'était passé, il rossa d'importance l'impertinent voisin. Il fut arrêté pour cet acte de vengeance, mais la tête de bois se mit à pleurer. Sur quoi l'autorité avertie, au lieu de le condamner, le combla d'honneurs. Une variante veut que ce soit sa femme qui ait battu la vénérable image et qu'il la répudia. — Tchou-Chao-Tcheng, sous les Soung, vingt-troisième exemple,

chercha pendant cinquante ans sa mère qui avait disparu et finit par la retrouver après toutes sortes de vicissitudes. — Enfin, le vingt-quatrième exemple nous est fourni par le poète Houang Teng-Kin, du XIe siècle de notre ère, qui fit preuve d'un dévouement extraordinaire envers ses parents, mais dont nous ne saurions citer de trait spécial (1).

Le genre d'autorité canonique dévolue à ces vingt-quatre exemples fait qu'on les prend pour thèmes de dissertations et d'applications multiples, de manière à y rattacher tous les modes actifs et passifs de la piété filiale. Il y a une véritable casuistique, entrée dans les mœurs, réglant en toute circonstance le devoir des enfants envers les parents. Le morceau suivant du Li-Ki (Liv. I, sect. I, part. II, 4, trad. Legge) en donnera une idée suffisante. « Quand un » fils voit un intime ami de son père, il ne doit pas » prendre sur lui d'aller à sa rencontre sans qu'on » lui ait dit de le faire, ni de se retirer sans qu'on le » lui ait intimé, ni de s'adresser à lui sans avoir été

(1) On trouve tous ces « exemples » racontés en regard du nom de chaque héros dans le *Manuel* alphabétique de Mayers. V. la série résumée, Part. II, n° 311. — Du reste, il en est bien d'autres encore que les « vingt-quatre classiques », quelques-uns même du genre tragique. Ainsi il est question d'une jeune fille qui se jeta dans une masse de métal en fusion destiné à la fabrication d'une cloche. Le fondeur était son père, la vie de son père dépendait de la réussite, et il avait été dit que l'opération ne serait bonne que si une jeune fille se sacrifiait pour qu'elle vînt à bonne fin. (Trait cité dans le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* du professeur amsterdamois P.-D. Chantepie de la Saussaye, Fribourg en Brisgau, 1887, mais sans ndication de source.)

» interrogé. Telle est la conduite d'un fils respec-
» tueux. Quand il veut sortir, un fils doit dire à ses
» parents où il va ; quand il est de retour, il doit se
» présenter devant eux. S'il voyage, ce doit être dans
» un pays déterminé ; s'il s'engage à faire quelque
» chose, ce doit être une occupation de bon renom.
» Dans la conversation il ne se sert pas du mot « vieux »
» en parlant de ses parents... Un fils n'occupe pas le
» coin sud-ouest de l'appartement, ni le milieu de la
» natte sur laquelle il est assis, ni le milieu de la
» route, ni le milieu du passage (1). Il n'a pas à
» régler la quantité de riz et de viandes lors d'une
» régalade. Il ne doit pas représenter les morts dans
» un sacrifice (2). Il doit faire comme s'il entendait
» ses parents, quand même ils ne parlent pas ;
» comme s'il les voyait, quand même ils ne sont pas
» là. Il ne doit pas escalader une hauteur ardue ni
» s'approcher du bord d'un précipice, ni se complaire
» dans un dénigrement cynique ou dans un rire mo-
» queur, ni travailler quand il fait noir, ni se risquer
» dans des entreprises dangereuses, de peur d'affliger
» ses parents. Tant que ses parents vivent, il ne pro-
» mettra pas à un ami de mourir (avec ou pour lui)
» et il ne possédera rien qu'il appelle son bien per-
» sonnel. Tant que ses parents vivent, un fils ne
» portera pas de ruban blanc à son bonnet ou sur ses
» habits » (3).

(1) C'est afin de laisser au père la place tenue pour la plus honorable.

(2) En ce cas il forcerait son père à lui rendre hommage.

(3) Ce serait un emblème de deuil.

En résumé, pendant tout le temps de la vie de ses parents, la personnalité du fils est comme annulée par la leur. Il se doit à eux corps et âme. Le Li-Ki (liv. XXI, sect. II, 14) cite avec éloges le trait d'un homme qui s'était foulé le pied et qui resta plusieurs mois chez lui sans pouvoir sortir. Comme on le voyait toujours triste, bien qu'il fût guéri, il répondit à ceux qui l'interrogeaient sur les motifs de sa tristesse qu'un fils qui avait reçu de ses parents un corps complet était tenu par devoir filial de le leur conserver tout entier, par conséquent de ne pas se permettre la moindre imprudence. Il avait commis cette faute et il s'en repentait toujours. Il est impossible de pousser plus loin le scrupule filial, et, comme nous l'avons dit, le culte que les enfants rendent à leurs pères et mères décédés ne fait que continuer l'habitude prise pendant leur vie.

Il est donc très conforme à cet ensemble d'idées et de coutumes pieuses que les Chinois se ménagent, à l'intérieur de leurs maisons, une sorte d'oratoire, un *Miao*, plus ou moins orné selon la fortune des familles, consacré au culte des ancêtres. La famille s'y réunit à dates fixes ou quand il s'agit d'événements importants : mariage, entreprise, contrat solennel, marque de la faveur du prince, grand bonheur ou grand malheur. Dans toutes ces circonstances les ancêtres doivent recevoir la notification de ce qui se passe, leurs descendants doivent invoquer leur bénédiction et leur appui. L'empereur et les grands ont même de véritables temples (Tsoung Miao) destinés à la conservation des

tablettes, des habits et des armes de leurs aïeux (1). L'empereur a sept Miao pour le même nombre de générations antérieures à la sienne, les princes en ont cinq, les grands en ont trois, les simples gradués ne doivent en posséder qu'un seul (2). Des règlements précis déterminent la hauteur de ces édifices d'après le rang de la famille (3). Quand on instituait une principauté, quand on construisait un palais, le temple ancestral était toujours le premier érigé (4). On frottait de sang de mouton les ustensiles, les tambours, les cuirasses, les armes, les instruments de musique ; on aspergeait les portes avec du sang de coq, sans doute parce que le coq annonce l'approche du jour (5). On jetait dans l'enceinte, avant de tuer l'animal, les plumes voisines des oreilles, comme pour s'assurer que les esprits invoqués entendraient les prières qui leur seraient adressées.

C'est dans ce sanctuaire de la famille que les jeunes Chinois reçoivent le « bonnet viril » qui symbolise leur majorité, à peu près comme la « toge virile » des anciens Romains (6). Les mariages sont annoncés solennellement aux ancêtres. Pour la circonstance, le Miao ou la chambre ancestrale est orné tout spécialement, les hommes et les femmes s'y rassemblent,

(1) Comp. l'étude minutieuse de Plath, *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*, II, p. 89 et suiv.

(2) Li-Ki, liv. III, sect. III, 4.

(3) *Ibid.* liv. VIII, sect. I, 11.

(4) Plath, *ouv. cit.*, II, p. 91.

(5) Li-Ki, liv. XVIII, sect. II, part. II, 33.

(6) Li-Ki, liv. XL, 6.

ceux-là tenant la droite et celles-ci la gauche. Après une ablution rituelle, on découvre les tablettes portant les noms des ancêtres, le chef de la famille se prosterne devant ces inscriptions vénérées, brûle de l'encens, fait une libation de vin et lit à ses aïeux l'annonce écrite qui est ensuite brûlée. On les informe de même du jour où le mariage sera célébré et on leur demande leur assentiment. Leur silence tient lieu d'acquiescement. La même cérémonie a lieu dans la chambre ancestrale de la fiancée. On montre également aux ancêtres les cadeaux offerts aux futurs époux. Le jour des noces on se réunit de nouveau dans le même lieu. Le fiancé fait des libations et se prosterne devant son père pour recevoir ses exhortations. L'épousée est ensuite amenée et présentée aux ancêtres de son mari. Un sacrifice alimentaire leur est offert, et pendant la cérémonie les nouveaux mariés sont prosternés sur le sol (1).

Dans les temples ancestraux de l'empereur et des princes, les affaires de l'État sont aussi annoncées. C'est là que le souverain procédait aux investitures des grands fonctionnaires de l'empire (2). Toutefois cette coutume paraît avoir perdu de son ancienne rigueur.

Le droit de représenter la famille dans ces diverses occasions appartient exclusivement au fils aîné du père mort. C'est lui qui fait fonctions de sacrificateur;

(1) Comp. Plath, *ouv. cit.*, II, p. 93. Les détails fournis par Laureati, *Cérémonies du mariage des Chinois*, Paris 1728, sont conformes aux prescriptions énoncées par le Li-Ki, liv. XLI.
(2) Li-Ki, liv. XXII, 19.

les autres assistent, mais ne sacrifient pas eux-mêmes. La grande importance reconnue à ce culte par l'antiquité chinoise nous explique pourquoi le sacerdoce spécial, taoiste ou bouddhiste, ne fit son apparition en Chine que tardivement. Le culte rendu aux ancêtres ne pouvait l'être dignement que par les mains de leur descendant. Celui-ci devait être jaloux de conserver cette prérogative et peu disposé à l'abdiquer entre les mains d'un prêtre de profession. Ainsi se conserva en Chine le régime religieux de la haute antiquité nomade où le chef de la famille en était *qualitate qua* le prêtre-sacrificateur.

On s'est demandé si les anciens Chinois plaçaient dans leurs oratoires ancestraux des statues ou des portraits de leurs ancêtres. D'après Kœppen (1), les Mongols lamaïstes suspendent aux parois des tentes de grossières images de feutre ou de toile qui sont censées représenter les morts. Telle pourrait bien avoir été la coutume primitive des Chinois. Il est possible que la grossièreté de pareils pantins ait à la longue répugné au sentiment plus délicat des Chinois. Ils cherchèrent quelque chose de mieux. Il semble que, par places, ils aient préféré des statues de bois se prêtant un peu plus à l'illusion (2). Le Chinois des anciens temps, du reste, ne semble pas avoir été très porté à l'idolâtrie. C'est le taoisme et le bouddhisme qui, à l'envi l'un de l'autre, ont pro-

(1) *Die Lamaïsche Hierarchie und Kirche*, p. 88.

(2) Comp. l'histoire de l'homme qui avait fait une image de sa mère morte, vingt-deuxième exemple de piété filiale. V. plus haut, p. 177.

pagé partout le culte des images. Mais les anciens documents nous parlent d'un représentant du père mort, d'un *Chi*, qui devait tenir sa place lors des sacrifices célébrés en son honneur. Ce représentant était un enfant, et de préférence le petit-fils, jamais un des fils. Si le petit-fils était encore très jeune, un homme de l'assistance pouvait le tenir dans ses bras (1). Le mot *Chi* désigne aussi le corps d'un défunt, et le Chi revêtait alors l'habit porté jadis par son grand-père (2). Peut-être cette coutume doit-elle son origine au fait fréquent de la ressemblance qui existe entre un grand-père et son petit-fils. Nous avons ailleurs signalé la croyance, provenant probablement de la même cause, d'après laquelle les ascendants reviennent à la vie dans la personne de leurs petits-enfants (3). C'est depuis le règne de Chi Hoang Ti, le terrible empereur qui fit brûler les livres sacrés et leurs commentateurs, que cette représentation vivante des morts disparut, sans que nous sachions précisément pour quels motifs (4), et qu'elle fut remplacée par les tablettes de bois portant les noms des parents défunts, *Chin Tchii*, « les Seigneurs esprits ». Le nom du mort est accompagné de titres et de formules honorifiques. Les tablettes sont déposées dans des niches de pierres pour

(1) Li-Ki, liv. I, part. IV, 4 ; liv. XXII, 16.

(2) Plath, *ouv, cit.*, II, p. 98, d'après le Tcheou-Li.

(3) *Religions des peuples non-civilisés*, I, 255.

(4) Peut-être parce qu'à cette époque de changements et d'innovations on trouva que la coutume du « représentant » n'était pas toujours pratique ni toujours très édifiante.

qu'elles soient à l'abri des incendies. Les jours de cérémonie on les met à découvert, et la croyance générale est que, duement invoqué, l'esprit de chaque mort vient se poser sur la tablette qui lui est consacrée. Quand l'empereur se met en campagne, ses tablettes ancestrales le suivent dans une voiture spéciale (1). Il serait difficile, au surplus, d'exagérer le cachet de réalisme que les Chinois impriment à leur culte des ancêtres. Il n'est égalé que par l'incroyable minutie du rituel qu'il faut observer pour que la célébration en soit régulière. Le Li-Ki en est tout rempli. Pendant les dix jours qui précèdent les sacrifices, il y a des abstinences obligatoires et il est ordonné de concentrer sa pensée sur ceux qu'on veut honorer (2). Quand on entre dans la salle des ancêtres, toutes les règles de l'étiquette chinoise en matière de visites, de salutations, de compliments, sont scrupuleusement appliquées. Les mets qui sont offerts aux morts leur sont présentés avec les mêmes formules cérémonieuses que s'il s'agissait d'un festin d'apparat. Dans les hautes classes, et surtout à la cour, on déploie un grand luxe dans ces banquets funéraires. Le sage Confucius se faisait un devoir d'offrir à ses ancêtres les viandes que lui envoyaient les princes désireux de lui faire honneur (3). A la cour on leur présente toutes les friandises de la cuisine et de la confiserie chinoises. On leur offre même toute

(1) Plath, *ouv. cit.*, II, p. 102.
(2) Li-Ki, liv. XXII, 6.
(3) *Lun-Yu*, I, 10, 13.

sorte de belles choses et de curiosités qu'on fait venir de toutes les parties de l'empire (1).

L'empereur et les princes célèbrent régulièrement un sacrifice de ce genre quatre fois par an, un par saison; de plus, tous les trois ans et tous les cinq ans, ils font un sacrifice spécial (2). Des chants, des danses et même des représentations dramatiques rehaussent la pompe de ces cérémonies religieuses. Naturellement ce luxe va en diminuant à mesure qu'on descend vers la classe pauvre. Mais partout on se croit obligé de traiter de son mieux les parents enlevés par la mort.

Il est difficile de comprendre à la vue de rites et de coutumes d'un caractère aussi positif qu'on se soit souvent demandé si les Chinois croyaient réellement à la vie future. Comment expliquer, dans la supposition négative, la formation et le maintien de ce culte des ancêtres? Ce qui a pu faire douter de cette croyance chez les Chinois, c'est qu'en dehors de l'idée d'une survivance indéfinie et du lien d'affection protectrice qui rattache les aïeux à leurs descendants, l'ancienne religion chinoise n'enseignait rien de précis sur l'état des âmes après la mort et ne connaissait pas de rétribution fondée sur la valeur morale de la vie terrestre. Il faut même ajouter que l'école confucéenne, à l'exemple de Confucius lui-même,

(1) Comp. Li-Ki, liv. VIII, sect. II, 17.

(2) Li-Ki, liv. XXII, 24. Comp. dans Plath, *ouv. cit.*, II, p. 111 les innombrables rubriques relatives au menu de ces sacrifices, aux vases de diverses formes, d'ornements variés, aux boissons, aux sièges; aux inscriptions, etc.

s'exprime au sujet de la vie future avec tant de réserves et d'ambiguités qu'on ne peut s'empêcher de soupçonner sur ce point chez ses adeptes un grand scepticisme qui toutefois ne les empèche pas d'observer scrupuleusement des usages et des rites supposant une foi pleine et entière dans la survivance de la personne humaine. Plus d'un confucéen, quand il parle à cœur ouvert, va jusqu'à professer carrément la thèse négative. Il y a donc chez lui contradiction formelle entre la pratique et la théorie. L'une des considérations qui expliquent les succès rapides, et toujours assez étranges, du bouddhisme en Chine, c'est que les bouddhistes en savaient beaucoup plus long que les confucéens et même que les taoistes sur la vie future et ce qu'elle réserve aux morts. Le peuple chinoîs se porta volontiers d'un côté où l'on semblait si bien savoir ce qu'il désirait ardemment connaître et ce qu'il ne pouvait apprendre de ses maîtres. Mais la complaisance elle-même qu'il mit au service de l'enseignement bouddhiste démontre que, pris en masse, il admettait pleinement le principe de la survivance personnelle après la mort, et encore une fois il serait absolument incompréhensible qu'on eût jamais eu l'idée d'offrir de véritables repas à des êtres considérés comme anéantis ou rentrés dans le tout inconscient. La plus grande crainte du Chinois ordinaire, c'est qu'après sa mort il n'ait pas de fils qui lui rende le même culte, les mêmes honneurs, que ceux qu'il a rendus lui-même à ses chers trépassés ; ou bien que son fils par négligence ou ingratitude refusera de s'acquitter envers

lui de ces devoirs sacrés. Dans ce dernier cas il doit s'en prendre à lui-même, l'impiété de son fils démontre qu'il l'a mal élevé, elle sera son châtiment d'outre-tombe; dans le premier, il remplacera le fils qui lui manque soit par un gendre, s'il a des filles, soit par un fils adoptif qu'il choisit dans quelque famille pauvre. C'est ce qui rend les adoptions fréquentes en Chine et ce qui favorise la polygamie. Souvent en effet un Chinois, bien qu'aimant toujours sa première femme, prend une seconde épouse si la première ne lui a pas donné d'enfant mâle. Tout cela achève de prouver la réalité de la prévision d'une vie personnelle postérieure à la mort du corps, et la nature des offrandes qu'on fait aux morts, aliments, vêtements, raretés précieuses, dénote suffisamment que, sans avoir des idées arrêtées sur le mode de cette existence mystérieuse, le Chinois incline à se la représenter comme très peu différente de celle qu'il mène ici-bas. Les morts continuent de s'intéresser aux mêmes choses, aux mêmes gens, et d'apprécier les mêmes aliments (1).

(1) Je ne comprends donc pas pourquoi M. Chantepie de la Saussaye, dans son *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Fribourg en Brisgau, 1887, I, p. 243, livre remarquable en tant que condensant sous une forme très substantielle les connaissances actuellement acquises sur le domaine de l'histoire religieuse, a pu dire que « ce » qui survit à la mort (dans le culte chinois des ancêtres), c'est » beaucoup moins la vie individuelle que les liens de la famille ». Si la vie individuelle ne survivait pas à la mort, les liens de famille seraient rompus par cela même. Le nom de l'individu inscrit sur chaque tablette est déjà la preuve qu'on ne conçoit pas l'immortalité des parents autrement que sous la forme de la personnalité.

Nous arriverons aux mêmes conclusions en examinant les funérailles des Chinois.

Un vrai Chinois prépare souvent lui-même les vêtements qu'il portera dans la tombe, ainsi que son cercueil qui est ordinairement en bois de cyprès ou d'arbre d'essence analogue (1). Un fils respectueux fera même cadeau à son père d'un cercueil bien confectionné en preuve de son affection et du soin qu'il prendra de lui rendre tous les devoirs requis après sa mort. Ce cadeau est toujours bien reçu (2).

Une autre coutume bizarre à nos yeux, c'est qu'on ne laisse pas ordinairement un moribond rendre le dernier soupir dans son lit, comme si l'on craignait que son esprit ne revînt hanter ce meuble après sa mort. On apporte une espèce de brancard couvert d'un drap mortuaire de soie noire. Le mourant est alors revêtu des habits qu'il doit emporter et placé sur le brancard. On suppose que si l'on attendait l'extinction totale de la vie pour procéder à la funèbre toilette, l'esprit arriverait nu dans le monde supérieur, ce qui serait contraire à toute convenance. Les vêtements mortuaires sont de soie rouge doublée de bleu et très ouatée. S'il s'agit d'une femme, ses ornements d'or sont placés dans ses cheveux, mais ses bracelets sont déposés à côté d'elle, de peur que des esprits malfaisants n'en profitent pour l'attacher. Pour la même raison un mandarin n'est jamais

(1) Thomson, *Land and People of China*, p. 130. Le cyprès, le pin et le cèdre passent pour des représentants de l'immortalité. De Groot, *ouv. cit.*, p. 256.

(2) Thomson, p. 131.

enterré avec son cordon. Sur le vêtement on brode quelque formule pieuse qui doit faciliter le départ de l'esprit pour le pays d'outre-tombe. Sur les lèvres du mort, quand la famille est riche, on dépose une perle enveloppée de papier rouge; les pauvres la remplacent par une pincée de thé. On croit par là retarder la décomposition. On ne donne jamais aux morts de vêtements de fourrure ou de laine, de peur que par mégarde leurs esprits n'aillent vivifier le corps d'un animal de l'espèce qui a fourni la toison. Cela fait, la famille se réunit, se lamente, pousse des cris de douleur. Les fils et les belles-filles se coupent des mèches de cheveux que l'on dépose dans la main du mort. Vient alors un maître en Feng Shui (1) qui note sur une feuille de papier le jour, le mois, l'année de la naissance et du décès. Son art lui permet de fixer d'après ces données le jour et l'heure où l'esprit quittera le corps qu'il animait. Le papier sur lequel il a fait ses supputations est déposé sur le cadavre, et on croit qu'au jour indiqué le papier change de place ou bien qu'on entend un bruit léger annonçant le départ de l'esprit. Une table est disposée tout auprès, garnie de thé, de vin et de gâteaux, pour que le mort puisse en user avant de partir pour son long voyage (2). Préalablement à la mise au tombeau, des parents du mort montaient autrefois sur le toit de la maison et l'appelaient plusieurs fois par son nom en lui disant : « Un tel, reviens » (3) ! La coutume s'est maintenue essentiellement.

(1) V. plus loin au ch. XVIII.
(2) Thomson, 131-133. *ouv. cit.*
(3) Li-Ki, liv. VII, sect. 1, 7. Comp. Plath, *ouv. cit.* M. De Groot

Les funérailles ne sont jamais célébrées un jour pair; autrement, l'un des habitants de la maison mortuaire mourrait à bref délai. On sait qu'en Chine la couleur de deuil est le blanc. Les parents du mort se passent une corde blanche dans les cheveux, et tous leurs habits, y compris les chaussures, sont de la même couleur.

La famille fait ordinairement venir pour rehausser la solennité de l'enterrement des prêtres taoïstes ou bouddhistes qui chantent des prières, sans que cela inclue nécessairement l'affiliation de cette famille à l'une ou à l'autre de ces deux sectes. Le long de la route que doit suivre le cercueil, les assistants sèment du papier-monnaie sans valeur réelle pour arrêter les mauvais esprits qui voudraient poursuivre le mort. Des maisons de papier, des étoffes, des provisions de bouche, des poupées représentant des esclaves, mais tout cela en papier ou en paille, sont brûlées pour parvenir sous forme spirituelle à l'esprit qu'on veut ainsi honorer. C'est là un rite de pure forme qui suppose que dans les temps reculés ces offrandes avaient un caractère plus concret. Des mendiants, et il y en a beaucoup en Chine, s'amassent autour de la tombe, ou même y descendent, et ne s'éloignent que lorsqu'ils ont reçu l'aumône qu'ils attendent (1).

affirme que l'on rappelle l'âme à plusieurs reprises après l'inhumation. *Ouv. cit.* p. 628. M. Edkins dit que ce rappel a toujours lieu tout de suite après la mort. *Religion in China,* XII.

(1) Thomson, *ouv. cit.* 133-134.

Un détail de cette cérémonie funèbre a son importance, pas toujours assez remarquée. En avant de la bière s'avance un palanquin fermé contenant ce qui sera la tablette du mort, enveloppée d'une étoffe rouge. Le cercueil déposé dans la tombe, le fils aîné s'agenouille du côté des pieds du défunt, ses frères derrière lui en font autant. Après quoi l'un des assistants lui passe la tablette qu'il applique des deux mains sur son dos, la tête toujours baissée. Alors le plus élevé en dignité de l'assistance, s'il se peut un mandarin, enlève l'étoffe rouge et marque au vermillon un certain nombre de points, en prononçant une formule dont le but est d'appeler sur le mort la bienveillance du Ciel et de la Terre et de donner à la tablette, destinée à devenir une sorte de substitut de celui dont elle portera le nom, des yeux pour voir et des oreilles pour entendre. Ne serait-ce pas un point d'attache avec la coutume antique des « représentations » des ancêtres au moyen de figurines ou d'un enfant vivant? Il est clair qu'il s'agit ici de doter la tablette sacrée de sens qui permettront à l'esprit qui s'y posera, qui, pour ainsi dire, s'y *emboisera*, de voir ses descendants et d'entendre leurs paroles. Cette opération terminée, le fils place respectueusement la tablette sur le couvercle de la bière et il invite l'âme de son père à passer dans cette tablette qu'ensuite il pose debout devant une offrande qu'on a préparée. Des gongs et autres instruments accompagnent cette opération mystérieuse de leur bruit assourdissant. C'est seulement après son accomplissement qu'on procède au comblement de la fosse.

Depuis lors, la tablette est considérée comme liée au mort par une sorte de sacrement indélébile (1).

Les cadets de famille habitant la même ville doivent se rendre chez leur frère aîné pour faire leurs dévotions ancestrales. Si toutefois l'un d'eux va s'établir au loin, il emporte d'ordinaire avec lui un tableau sur lequel sont inscrits tous les noms portés sur les tablettes dont le frère aîné conserve la garde. Il arrive aussi que le nombre des tablettes déposées dans un même logis devient excessif, la place manque. En ce cas, il est licite de reproduire les noms sur un seul et même tableau et de brûler les tablettes elles-mêmes (2).

Le plus souvent les tablettes sont placées à la droite des dieux domestiques, la gauche marquant en Chine la place d'honneur. Il n'est pas rare toutefois qu'on leur affecte un tabernacle particulier. Le premier et le quinze de chaque mois on brûle de l'encens et on allume des cierges devant elles. On commémore de la même manière les anniversaires de la naissance et de la mort des titulaires. Au nouvel an toute la famille vient leur rendre hommage et leur offre un repas arrosé de vin chinois, dont on vide une tasse dans le feu, et après mainte formalité rituelle, la famille se partage les *restes*

(1) De Groot, *ouv. cit.* I, 18-20. Ceux qui connaissent le rituel funéraire de l'ancienne Égypte remarqueront l'analogie, non de forme, mais d'idée et d'intention, qui rapproche cette cérémonie chinoise de celles qui en Égypte avaient pour effet de « rouvrir » la bouche et les yeux » des morts.

(2) De Groot, *ibid.* p. 20.

du festin. Les sucreries seules doivent rester trois jours en place (1).

Des offrandes alimentaires sont déposées sur la tombe pendant plusieurs jours après l'inhumation, renouvelées le septième jour, puis six fois encore de sept en sept jours. Nous verrons plus loin, en parlant du Feng-Shui, de quelle importance il est que les tombes soient bien orientées; car si la situation choisie est condamnée par les règles géomantiques, l'esprit du mort en souffrira et dans son juste ressentiment il pourrait se venger sur ses descendants. Il en serait de même si son tombeau était négligé (2).

Toutes ces croyances, que la classe lettrée dilue dans un vague scepticisme, qu'elle serait plutôt encline à nier, mais qu'elle n'oserait combattre ni de parole ni d'exemple, sont très vivaces dans le peuple proprement dit. Chez les plus sceptiques eux-mêmes le respect des pères disparus s'oppose à toute négligence des rites consacrés par la tradition. C'est certainement le culte des ancêtres qui constitue le fond le plus résistant de la religiosité chinoise. Il est le plus formidable obstacle aux efforts de la propagande chrétienne, et les Jésuites n'ont obtenu leurs succès relatifs, comme avant eux les Bouddhistes, qu'à la condition de pactiser, moyennant des distinctions subtiles, avec des pratiques absolument contraires aux dogmes de la religion qu'ils voulaient enseigner.

On aura sans nul doute fait l'observation que ce

(1) De Groot, *ibid.* p. 23.
(2) De Groot, *ibid.* p. 628, 630.

culte suppose, pour être célébré comme il convient, sinon la richesse, du moins une certaine aisance. C'est ce qui explique le grand nombre de « temples des ancêtres » érigés sur toute la surface de l'empire chinois. On en trouve jusque dans les moindres villages. Ce que chacune des familles, prise à part, n'aurait pu faire, l'association le fait. Les collectes dont le produit est destiné à ériger un temple de ce genre sont toujours aisément perçues, même au sein des populations pauvres. Au sentiment de piété se joint d'ailleurs la crainte généralement partagée que les morts, mécontents de se voir négligés, ne fassent sentir aux vivants leur indignation en leur infligeant des maladies ou des fléaux dévastateurs. Il n'est pas très rare quc des particuliers riches fournissent les fonds nécessaires. Toutefois c'est le plus souvent une confrérie qui s'organise à cette fin. Des règlements déterminent la somme à payer pour avoir le droit de loger ses tablettes à l'intérieur. Si on les recevait gratuitement, l'édifice ne tarderait pas à être trop petit. On peut y transférer les tablettes domestiques, non sans cérémonies compliquées. Des terres sont annexées à la fondation pour que leur produit soit appliqué aux frais d'entretien et à la célébration des fêtes, toujours accompagnées d'offrandes. Un administrateur en titre est chargé de la gestion matérielle ainsi que de la bonne tenue du sanctuaire, des avis qu'il faut adresser aux familles intéressées et de la consommation régulière des offrandes de cierges et d'encens. Ce sont les temples les mieux entretenus de l'empire du Milieu. C'est là

que dans les campagnes se rassemblent les conseils communaux, là qu'une sorte de justice de paix règle les différends, là que se célèbrent des fêtes à frais communs, là enfin qu'on prend les mesures d'assistance mutuelle. C'est évidemment, malgré tout ce qu'elle implique et nourrit de superstititions, une des plus salutaires institutions de l'empire chinois (1).

C'est le même principe de la vénération due aux morts associé à l'idée que leurs esprits continuent de s'intéresser à leur postérité, soit naturelle, soit morale, qui a fait élever les temples en l'honneur des sages d'autrefois, en particulier de Confucius, ainsi que d'autres sanctuaires consacrés à des esprits supérieurs d'un autre genre. Par exemple, il y a des temples construits en l'honneur des hauts fonctionnaires civils et militaires « qui ont brûlé de fidélité ». C'est dans les chefs-lieux de district et de province qu'ils sont ordinairement situés, et le plus souvent à côté des temples de Confucius. On distingue aussi les temples de « celles qui ont brûlé de chasteté ». Ce sont les fiancées ou les veuves qui, après la mort de leur fiancé ou de leur mari, ont déployé une constance extraordinaire en refusant de contracter de nouveaux liens. Souvent aussi on se contente d'élever en leur honneur un arc de triomphe. L'autorisation impériale est nécessaire pour l'érection de ces monuments. On prétend que l'orgueil des familles contribue au moins autant que l'admiration pour la

(1) Comp. De Groot, *ouv. cit.*, 548-553

vertu féminine à leur multiplication (1). Mais pour que cet orgueil y trouve son compte, il faut que le sentiment de la foule soit conforme à l'idée qu'exprime le monument.

Le culte des morts ou des ancêtres a donc attiré à lui tout ce que la religion chinoise renferme de plus moral et de plus élevé. Bien qu'enchevêtré dans le formalisme, comme tout ce qui est chinois, bien qu'alourdi par de ridicules superstitions, il est la plus touchante manifestation de la vie religieuse au sein du peuple chinois. Il nous faut maintenant étudier d'un peu plus près le rite essentiel de toutes les cérémonies en l'honneur des dieux et des morts, le sacrifice, qui depuis des siècles n'a plus en Chine le caractère tragique et sombre dont ailleurs nous l'avons vu si fortement marqué, mais qui n'en est pas moins arrivé à un degré supérieur de raffinement.

(1) *Ibid.*, p. 556, 562.

CHAPITRE VIII

LES SACRIFICES CHINOIS

Sommaire : Idée primitive du sacrifice. — Les Chinois ont-ils pratiqué le sacrifice humain? — Opinion de Confucius. — Le duc de Tcheou et l'empereur Thang. — Sé-Mên-Pao. — Sse-Khang. — Etat de choses actuel. — Le roi de Thsi et Mencius. — Nécessité des sacrifices. — Matière des offrandes. — Préparation du sacrifiant. — Autels et temples. — Le sacerdoce chinois. — Laïcisme théocratique. — Les prédications officielles.

C'est peut-être en Chine qu'il est le plus instructif d'étudier le sacrifice, parce que c'est là qu'il est resté le plus près de son caractère primitif. Le conservatisme opiniâtre de l'esprit chinois et son peu de penchant au mysticisme ont également contribué à maintenir le sacrifice dans la simple catégorie de l'échange de bons procédés entre celui qui sacrifie et la Puissance à laquelle il présente ses offrandes. Le sacrifice en Chine n'a pas acquis la valeur expiatoire que nous lui voyons ailleurs. Il a pu se prêter tout au plus à l'idée de substitution, encore est-ce une exception dans son histoire, et une exception d'explication facile. Il n'a pas subi de transfiguration morale, il est demeuré chose vulgaire, sans contenu

idéal. C'est bien ainsi que le conçoit le non-civilisé. Il donne de ce qu'il a au dieu dont il attend une faveur ou dont il redoute les intentions, il se résigne dans cette espèce de troc aux offrandes les plus coûteuses, mais il ne va pas au-delà de cette conception naïve et claire. Le Chinois ne l'a pas non plus dépassée, et la seule différence notable, c'est que sa richesse plus grande lui a permis de donner à ses sacrifices des formes très pompeuses et que son formalisme en a beaucoup compliqué les rites et les diversités.

Nous avons défini dans un précédent ouvrage l'idée première du sacrifice (1). Le sacrifice est purement et simplement à l'origine le don fait aux êtres divins de choses de tout genre, tout particulièrement d'aliments choisis, dont on croit que ces êtres divins seront bien aises de pouvoir jouir. Qu'il s'y mêle dès lors chez les âmes pieuses un sentiment de satisfaction intérieure qui s'associe toujours aux actes religieux accomplis d'un cœur sincère, cela n'est pas contestable, mais il ne faut pas aller au-delà de cette émotion vague pour y ajouter des notions d'ordre moral étrangères à l'état d'esprit des temps primitifs. Le Chinois n'a jamais connu le besoin de rédemption, parce qu'il n'a jamais eu l'idée ni de la chute ni d'un état de péché inhérent à la nature humaine. Il est foncièrement pélagien. Le mal moral n'est jamais dans sa pensée qu'un accident dont la seule volonté de bien faire aurait pu préserver le coupable. Le

(1) *Prolégomènes*, p. 178 et suiv.

bouddhisme lui-même n'a pu changer sur ce point sa façon de concevoir la nature humaine (1).

Dans l'antiquité chinoise, les offrandes sacrées étaient transmises à leurs destinataires de la manière la plus simple. Il n'y avait pas de temples. On brûlait en plein air les victimes destinées au Ciel, à la Terre et aux autres dieux en vertu de l'idée que l'on voit répandue à peu près partout que le feu, en consumant ce qu'on expose à son action, transmet dans le monde invisible les objets disparus dans ses flammes. C'est plus tard qu'on eut des autels, ronds pour le Ciel, carrés pour la Terre. Souvent les offrandes destinées à la Terre étaient simplement enterrées, et on jetait à l'eau celles que l'on offrait aux fleuves et aux lacs (2).

On s'est souvent demandé si les Chinois avaient jamais pratiqué le sacrifice humain. Le fait est qu'on ne le voit jamais ordonné dans les anciens livres et que la morale chinoise depuis longtemps fixée le réprouve absolument. Mais ici encore il s'agit de

(1) C'est une des grandes difficultés qui compliquent la tâche des missionnaires chrétiens quand ils s'adressent à des Chinois raisonneurs en leur présentant les doctrines du christianisme orthodoxe autrement que comme un système de rites magiques d'une puissance supérieure à tous les autres. Le missionnaire Edkins (*Religious Condition of the Chinese*, Londres, 1859, p. 174) rapporte que, lorsque lui et ses confrères viennent parler à un Chinois « du sang de l'Agneau qui rachète les péchés », ils obtiennent le plus souvent cette réponse ou une réponse analogue : « Je n'ai pas de péchés et n'en veux pas commettre. Si je dois de l'argent à quelqu'un, je le lui paie, et si je vois tomber l'enfant de mon voisin, je cours le relever. Pourquoi donc aurais-je besoin d'être racheté? »

(2) Plath, *ouv. cit.*, I, p. 16.

savoir jusqu'à quel point le filtre de la tendance confucéenne, à travers lequel les livres canoniques et classiques ont passé pour nous parvenir, n'a pas altéré les textes authentiques des vieux documents. Ce qui corrobore ce soupçon, c'est qu'un examen attentif de ces textes eux-mêmes et de mainte coutume encore en vigueur décèle l'existence, à une époque reculée, du sacrifice de l'homme aux dieux, aux esprits et aux ancêtres.

Rappelons-nous, par exemple, la coutume dont nous avons parlé à propos des funérailles de brûler lors de leur célébration des pantins de papier ou de paille. Cette coutume n'aurait pas de sens si elle n'avait pris la place d'un acte réel dont elle n'est plus que la représentation. Le sage Confucius fait à ce propos une étrange confusion, si du moins il faut s'en rapporter à un dire de lui transmis par Meng-Tseu (1) : « Ne pensez-vous pas », aurait-il dit, « que » les premiers qui fabriquèrent des mannequins de » bois (pour les funérailles) furent privés de posté- » rité (malédiction la plus redoutée d'un vieux Chi- » nois)? Le sage parlait ainsi », continue Meng-Tseu, « parce qu'ils avaient fait des hommes à leur image » et qu'ils les avaient employés (dans les sacrifices) ». Ce propos de Confucius trouve sa confirmation et son explication partielle dans un passage du Li-Ki (2) : « Confucius disait qu'il était bon de faire des figu- » rines de paille, mais qu'il n'était pas d'une bonne

(1) Liv. I, ch. I, 4.
(2) Liv. II, sect. II, part. II, 45. Trad. Legge.

» intention de faire des mannequins de bois. N'y » avait-il pas danger d'être amené par là à se servir » de vrais hommes ? » L'idée de Confucius n'est pas très claire au premier abord. Nous ne comprenons pas aisément pourquoi l'usage de mannequins en bois pouvait plus facilement que celui des pantins de paille pousser dans la voie du sacrifice humain. Le plus probable, c'est que Confucius avait remarqué, en lisant de vieux documents, que des sacrifices d'hommes vivants avaient mainte fois accompagné des funérailles. Cela choquait ses sentiments de convenance et d'humanité; mais, toujours dominé par son idée préconçue que l'antiquité était parfaite, il ne pouvait admettre que cette coutume barbare remontât aux tout premiers temps. Elle ne pouvait être que la dégénérescence ou l'abus d'un usage antérieur excellent. De son temps, les pantins de paille étaient généralement employés, ceux que l'on sculptait en bois et qu'on employait peut-être encore çà et là, lui faisaient l'effet de se rapprocher davantage de la réalité, par conséquent de servir de transition entre les poupées de paille et les hommes réels. Il s'imaginait donc que les bonshommes de bois avaient pu mener à l'odieuse coutume des sacrifices humains. De là son indignation contre leurs inventeurs. Confucius ici a certainement interverti l'ordre réel des choses. C'est le sacrifice humain dans toute sa réalité qui a dû précéder et non suivre. En Chine comme dans l'ancienne Rome, lorsque le bon sens eut réagi contre un usage que nous pouvons dire général dans la haute antiquité sur la terre entière, on n'osa pas

supprimer absolument le rite traditionnel, mais on lui substitua une représentation inoffensive, et c'est probablement le même sentiment qui fit à la longue préférer la paille qui se consume très vite au bois qui s'enflamme et brûle plus lentement. Taillé à la ressemblance d'une personne humaine, le bois suggérait en se consumant dans les flammes des impressions plus rapprochées de celles que ressentaient les spectateurs des anciens sacrifices humains. C'est probablement le même cours d'idées qui fit plus tard à la paille préférer le papier.

Il semble qu'en Chine comme en Israël la coutume du sacrifice humain, tombée en désuétude sous l'influence des hommes supérieurs par l'intelligence et ouverts au sens de l'humanité, conserva au sein des multitudes une sorte de prestige latent. Il passa à l'état de rite terrible, exceptionnel, qu'il fallait réserver pour les grandes occasions, mais dont l'efficacité est incomparable. En effet on le voit reparaître à d'assez longs intervalles, comme un feu volcanique ordinairement recouvert, qui fait de temps à autre éruption. Ainsi nous lisons dans Thomson (1), qui rapporte ce trait d'après les historiens chinois, que lorsque mourut ce Chi Hoang-Ti qui proscrivit les anciens livres et les lettrés, qui par conséquent fit une brèche lamentable à l'autorité que la classe lettrée exerçait déjà depuis si longtemps sur les mœurs et les idées, il y eut un tragique réveil du sacrifice humain. Les femmes de l'empereur défunt, celles de ses

(1) *Land and People of China*, p. 191.

concubines qui n'avaient pas d'enfants et les ouvriers employés à la construction du tombeau impérial furent brûlés vifs.

Par analogie avec tout ce que nous savons des idées qui s'associaient à ces immolations de victimes humaines, nous devons penser qu'en Chine comme partout celles qui avaient lieu lors des funérailles avaient pour but d'assurer au mort qu'on mettait en terre la société et les services d'un certain nombre de personnes aimées ou utiles. Cette supposition est absolument confirmée par un des épisodes les plus curieux et certainement, à en juger par sa naïveté, les plus anciens, les plus authentiques, du Chou-King (1). Nous y voyons qu'un homme et même un empereur pouvait être réclamé, c'est-à-dire condamné à mourir, par ses ancêtres ou par les esprits, pour qu'il les servît dans le monde supérieur. A cette fin ils le faisaient tomber malade pour qu'il passât de vie à trépas. Or il arriva que l'empereur Vou Vang, le fondateur de la dynastie des Tcheou (XIIe siècle avant notre ère), tomba gravement malade deux ans après sa victoire définitive sur la dynastie dégénérée des Chang. Sa mort eût compromis le bon ordre de choses qu'il avait établi. Alors son frère, le duc de Tcheou, résolut d'intervenir et de s'offrir au besoin à sa place, s'il fallait absolument quelqu'un de la famille pour servir les ancêtres. Il éleva trois autels de terre, et un quatrième au Sud. De là, tourné vers le Nord et tenant dans ses mains l'insigne de son rang,

(1) Liv. VI. 1.

le *Kouei*, il adressa la prière suivante à ses trois principaux ancêtres, Taï, Ki et Ven (1) :

« Votre grand descendant est dangereusement » malade. Si tous trois vous avez dans le ciel la » charge de veiller sur lui, le grand fils du Ciel, » souffrez que moi, Tan, je me substitue à sa per- » sonne. J'ai obéi affectueusement à mon père. Je » possède bien des qualités et bien des talents qui » me rendent propre à servir les esprits ; tandis que » votre grand descendant n'a pas autant de qualités » ni de talents et qu'il n'est pas aussi capable de bien » servir les esprits. De plus, il a reçu son mandat » impérial dans le palais de Ti (le Ciel) pour étendre » son aide protectrice sur tout l'empire, de sorte » qu'il pourra établir vôs descendants sur cette basse » terre. Le peuple des quatre partiés de l'empire est » partout pénétré pour lui d'une crainte respec- » tueuse. Ah ! ne laissez pas tomber ce précieux » mandat que le Ciel lui a conféré, et toute la lignée » des rois nos ancêtres aura un lieù où ils pourront » se poser pendant nos sacrifices. A présent, je vais » interroger la grande écaille de tortue pour savoir » votre résolution. Si vous m'accordez l'objet de ma » requête, je prendrai ce Pi et ce Kouei (2), je m'en

(1) Taï est le premier prince de Tcheou qui ait exercé les fonctions de roi.

(2) Le Pi était une pierre de jade ronde, en usage dans les cérémonies. Tan avait placé un Pi sur chacun des trois premiers autels. Le Kouei était une pièce de bois précieux que les grands mettaient devant leur bouche en parlant à l'empereur.

» irai et j'attendrai vos ordres. Si vous ne me » l'accordez pas, je les déposerai. » Le duc de Tcheou procéda immédiatement à la consultation qu'il avait annoncée. Les trois écailles de tortue firent une réponse favorable, et, le jour d'après, l'empereur Vou Vang alla mieux.

Il n'est donc pas douteux qu'on se représentait les morts comme destinés à entrer au service de leurs ancêtres, tout fils devant au ciel comme sur la terre être le serviteur de ses pères, à charge d'être servi à son tour par les siens. Il en devait être de même de la femme pour son mari et des esclaves pour leur maître.

Telle était donc la pensée qui dictait les immolations humaines dans la célébration des funérailles chinoises de l'antiquité. Mais si l'on immolait ainsi des êtres humains aux esprits des morts, il serait surprenant qu'on n'en eût jamais sacrifié aux esprits, aux dieux en général. Qu'on remarque les expressions dont Tan s'est servi dans sa requête à ses trois ancêtres. Il se dit supérieurement qualifié pour bien servir en général les êtres spirituels, les esprits. Les esprits en général pouvaient donc recevoir des serviteurs humains par la voie du sacrifice.

Nous avons, pour trancher la question, un autre épisode de l'antiquité chinoise qui nous montre le sacrifice humain délaissé en temps ordinaire, mais encore considéré comme un moyen extrême, héroïque, plus efficace que tous les autres, de conjurer le courroux divin. C'est un trait de la vie de Tang, le fondateur de la dynastie des Chang qui succéda à celle des Hia

au XVIII[e] siècle avant notre ère. Les historiens chinois l'ont toujours enregistré avec beaucoup de sympathie (1). Sept ans après que Thang fut arrivé au trône impérial, une grande sécheresse désola le pays. L'idée fut émise qu'il fallait pour la faire cesser sacrifier un homme au Ciel. Thang dit alors : « S'il faut un homme pour victime, je serai celui-là ». Il s'imposa donc un jeûne rigoureux, se coupa les cheveux et les ongles, et montant sur un char attelé de chevaux blancs (en signe de deuil), couvert de joncs comme une victime désignée, il se rendit dans un bois de mûriers. Là il se prosterna et demanda au Ciel de quelle erreur ou de quel crime il s'était rendu coupable pour qu'une telle calamité s'abattît sur son peuple. Il n'avait pas fini de prier que la pluie tomba abondamment. — N'est-il pas intéressant de constater dans la tradition chinoise un parallèle de l'épisode biblique bien connu du sacrifice d'Abraham ? C'est la même idée qui inspire les deux récits, l'idée que l'intention du dévouement suffit à la Divinité qui n'exige pas en réalité l'immolation de l'homme lui-même. Mais qui ne voit que de pareils récits impliquent tout à la fois la croyance en la légitimité du sacrifice humain et le commencement de sa disparition ?

L'intention, la reconnaissance du droit divin, la soumission en principe à l'ancienne coutume se marquent dans le symbole qu'on adopte pour tenir

(1) On le trouve rapporté par M. Legge dans sa traduction du Chou King, part. IV, liv. III, p. 91.

lieu de celle-ci. Le temps vient où l'on ne connaît plus que ce symbole, où l'on a oublié la réalité antérieure qu'il a remplacée.

La disparition du sacrifice humain sur la face de l'empire fut probablement très lente. Il dut tomber en désuétude à la cour, dans les grandes villes, là où prédominait l'influence de la classe lettrée, toujours en possession de fournir à l'État ses fonctionnaires et ses directeurs. Mais la vaste étendue de l'empire chinois permit longtemps à de très vieilles institutions de se perpétuer dans les provinces éloignées ou dans les districts écartés des grands centres de civilisation. C'est ce que l'on peut inférer de l'histoire de Sé-Mên-Pao, gouverneur de Yeh, ville du Honan (aujourd'hui Chang-té-Fou). Cette ville est située sur le Hoang Ho dont l'esprit était adoré sous le nom de Ho Pi. En s'installant à Yeh, Sé-mên-Pao apprit que ce qui pesait le plus sur le peuple de l'endroit, c'était la coutume annuelle d'offrir une épouse au dieu du fleuve. Il fallait la doter, et sous ce prétexte on levait un lourd impôt. Les chefs de la ville, assistés de devins et de devineresses, faisaient choix d'une belle jeune fille, et après toute une série de sacrifices, parée comme une fiancée, la pauvre enfant était jetée dans le fleuve pour qu'elle allât prendre rang dans le harem du dieu fluvial. Sé-mên-Pao résolut de mettre un terme à cette atroce coutume, et quand le sacrifice fut sur le point d'être consommé, il ordonna de saisir la devineresse principale avec quelques-unes de ses associées, et les fit jeter à l'eau. Depuis lors, il ne fut plus question de

recommencer (1). Cela se serait passé l'an 424 avant J.-C.

Cependant il paraît que, d'une manière au moins sporadique, il y eut longtemps encore des applications de la vieille coutume. Cela ressort évidemment du fait, signalé par M. Thomson (2), qu'en l'an 972 de notre ère un édit impérial interdit sur toute la surface de l'empire toute espèce de sacrifice humain.

Une des odes du Chi-King (3) fait mention d'un homme de grande valeur qui fut mis à mort pour accompagner dans la tombe un grand personnage, le duc de Mû. Sse-ma-Tsien parle de véritables hécatombes humaines qui furent immolées aux funérailles de certains empereurs (4). Même au temps de Confucius cet usage était encore quelquefois suivi. Nous en avons pour preuve un chapitre du Li-Ki (5) où il nous est raconté que, Tchen-Sse-Chu étant mort à Houei, sa femme et le principal officier de la famille agitèrent ensemble la question de savoir s'il ne conviendrait pas d'enterrer avec lui quelques personnes vivantes. Ils avaient résolu la question dans le sens affirmatif, quand Tchen-Sse-Khang, frère du défunt (disciple de Confucius), arriva. Ils l'informèrent de leur dessein en lui disant : « Quand le maître

(1) Cet évènement, raconté par le grand historien chinois Sse-ma-Tsien, est reproduit par Mayers, *Chinese Manual*, art. 172, *Ho Pi*.

(2) *Land and People of China*, p. 191, d'après Bowra, *History of the Kwangtung Province.*

(3) XI, 6, p. 443 de la traduction Legge.

(4) *Ibid.*

(5) Liv. II, sect. II, part. II, 15.

» était malade, il n'y avait pas de provision dans ce » bas monde pour sa nourriture; enterrons quelques » personnes vivantes pour la lui fournir ». Sse-Khang répondit : « Enterrer des personnes vivantes est con» traire à la convenance. Néanmoins, dans le cas où » il serait malade et où il aurait besoin d'être nourri, » qui serait plus apte à remplir cette fonction que sa » femme et son intendant ? Si la chose peut se faire » autrement, je désire qu'elle soit faite autrement; si elle ne le peut pas, je désire que vous soyez tous » deux les personnes désignées ». Cette argumentation fut triomphante. M. Legge remarque avec raison que le raisonnement de la femme et de l'intendant est fort obscur. On peut soupçonner en cet endroit quelque altération du texte. Mais le fait lui-même qui nous intéresse, le sacrifice humain encore en vigueur et regardé comme légitime en certains cas, n'est pas contestable, et nous pouvons constater une fois de plus que l'opposition vient de l'école confucéenne, de la tendance hostile à tout ce qui ressemble à un excès de zèle religieux.

Qu'on remarque bien la raison alléguée par le confucéen pour blâmer l'immolation des personnes vivantes. Ce n'est pas la barbarie, la cruauté d'un pareil rite. C'est qu'il est contraire « à la convenance », il y a quelque chose de violent, d'anormal, dans l'acte de faire mourir des êtres vivants au bénéfice des morts, c'est comme un attentat à l'ordre régulier des choses, un crime contre la nature. Ce point de vue est tout à fait chinois. Ce n'est nullement par la pitié pour les souffrances des autres ni

par leur très haute idée du caractère sacré de la vie humaine que les Chinois se distinguent. Par contre, le sentiment de l'ordre naturel et régulier des choses, par conséquent l'antipathie contre ce qui en paraît le renversement, se développe de bonne heure chez eux, et c'est ce sentiment surtout qui a fait renoncer aux sacrifices humains dans les funérailles.

Nous nous sommes étendus à dessein sur ce point du sacrifice humain, parce qu'une opinion assez répandue exempte, on ne sait trop pourquoi, la Chine de cette infirmité qu'on peut dire universelle de l'humanité primitive. M. De Groot lui-même, malgré sa tendance à ramener la religion chinoise à des croyances sagement rationnelles, a loyalement reconnu le bien fondé des déductions qu'on est en droit de tirer des traditions et des épisodes que nous venons de réunir (1). Il nous apprend qu'à Emoui la coutume est toujours de faire figurer, sur le pied du lit où le mort est exposé, deux esclaves en papier, qu'on appelle les « esclaves du pied du lit » et qui sont déposés dans la bière pour être enterrés avec le défunt. Il prétend même que l'usage d'immoler des vivants pour servir des morts existe toujours dans la famille tartare qui régne sur la Chine depuis deux siécles et plus. Il signale ce fait curieux (2) qu'en 1860, lors de l'expédition franco-anglaise, un missionnaire français et un officier anglais étant tombés au pouvoir d'un chef tartare grièvement

(1) *Ouv cit.*, p. 642 et suiv.

(2) D'après d'Escayrac de Lanture, *Campagne de Pékin*, p. 57.

blessé à Pa-li-Kao, celui-ci les fit décapiter afin de s'assurer de leur compagnie dans l'autre monde. C'est enfin aux mêmes idées concernant la vie future qu'il faut rattacher les cas de *suttisme*, où, comme dans l'Inde, la veuve cherche dans la mort volontaire le moyen de se réunir à l'époux qui lui a été enlevé. De tels faits se sont produits assez souvent en Chine jusqu'à nos jours. Autrefois l'opinion et même le gouvernement étaient favorables à ces marques d'une fidélité exaltée. On élevait des arcs de triomphe aux martyres volontaires de l'amour conjugal. Mais en 1729 un édit impérial fit connaître qu'on ne rendrait plus d'honneur à celles qui se suicideraient ainsi, et quoique, d'après quelques rapports, il y ait encore de temps à autre des exemples de ces dévouements tragiques, il paraît bien qu'ils rentrent désormais dans la catégorie des grandes raretés (1).

Il nous semble donc suffisamment prouvé que, dans la haute antiquité, la Chine a pratiqué le sacrifice humain comme un des éléments du culte qu'elle rendait à ses dieux ; que ce genre de sacrifice, tombé en désuétude en tant qu'hommage aux dieux, s'est perpétué très longtemps sous la forme spéciale d'immolations accomplies dans l'intérêt des morts que les victimes devaient accompagner et servir ; que cette coutume avait été importée du pays tartare par les premiers envahisseurs chinois ; qu'elle fut lentement éliminée par l'action de la classe lettrée, directrice du progrès civilisateur et de bonne heure

(1) De Groot, *ouv cit.*, pp. 556-561.

opposée, par sentiment de « la convenance », à toute espèce de paroxysme d'ordre religieux. Cela posé, nous pouvons revenir au sacrifice en général et à l'idée que s'en font les Chinois.

Cette idée est, comme nous l'avons dit, tout à fait primitive, du moins dans les rangs du peuple. Le sacrifice a pour but unique de plaire aux dieux ou aux esprits en leur offrant les mêmes objets qui flattent la sensualité et la vanité de l'homme. Ce point de vue naïf ne pouvait toujours satisfaire les rationalistes de la classe lettrée, et il est curieux de voir les efforts auxquels ils se livrent pour donner aux sacrifices un sens acceptable et respectable. Par exemple, nous lisons dans le Li-Ki (1), sous l'autorité de Confucius : « Les anciens souverains étaient » fâchés de voir que les usages cérémoniels étaient » mal compris par leurs inférieurs. C'est pourquoi » ils sacrifièrent à Ti (le Ciel) dans le faubourg (de » leur capitale), et ils établirent ainsi la dignité du » Ciel. Ils sacrifièrent sur l'autel de la Terre dans leur » capitale, et ainsi ils donnèrent à connaître les bien- » faits de la Terre. Leurs sacrifices dans le temple » ancestral marquèrent leur place fondamentale aux » sentiments d'humanité. Ceux qu'ils firent sur les » autels des montagnes et des fleuves servirent à » marquer leurs relations avec les esprits de la nature, » et ceux qu'ils firent aux cinq dieux domestiques » furent une reconnaissance de la diversité des occu-

(1) Liv. VII, sect. IV, 2.

» pations auxquelles on doit se livrer ». Cette explication, comme on le voit aisément, tend à chercher le but et l'utilité des sacrifices dans tout autre chose que le sacrifice lui-même. Le passage suivant du même Li-Ki (1) dénote plus clairement encore la même tendance : « Dans le sacrifice il y a une expo-
» sition de ce qui concerne les dix relations. On y
» voit la manière de servir les Etres spirituels ; la
» correction des rapports entre gouvernement et
» sujet; la relation entre père et fils ; les degrés du
» noble et du vulgaire ; la distance qui va graduelle-
» ment en augmentant entre les parents ; la distribu-
» tion des rangs et des récompenses ; les devoirs dis-
» tincts du mari et de la femme ; l'impartialité dans
» les affaires du gouvernement ; l'ordre qu'il faut
» observer entre vieux et jeunes ; les limites qui sépa-
» rent ce qui est élevé de ce qui est bas. Voilà ce
» qu'on appelle les dix relations ». Il est sensible que l'auteur de ce morceau est bien plus persuadé de l'utilité qu'il assigne aux rites symboliques dont le sacrifice est tout entouré, que de la valeur intrinsèque du sacrifice lui-même. Il ressemble à un convive raffiné qui dans un repas attache moins d'importance aux aliments qu'à la manière dont ils sont servis. Peu lui importe au fond que ces aliments soient nutritifs, c'est-à-dire des aliments réels ; l'essentiel à ses yeux, c'est que la façon de les préparer et la forme de leur présentation soient correctes. Le rituel domine donc de haut la substance même du

(1) Liv. XXII, 13.

sacrifice, et c'est le point de vue qui n'a cessé d'être celui de la classe cultivée de l'empire chinois.

Un dire de Meng-Tseu (1) montre une fois de plus le penchant des sages chinois à chercher ailleurs que dans le sacrifice lui-même sa signification et son but. Un roi de Thsi était assis dans sa salle d'audience. Des hommes conduisant un bœuf lié de cordes vinrent à passer au bas de la salle. Où menez-vous ce bœuf? dit le roi. — Nous voulons nous servir de son sang pour arroser une cloche. — Lâchez-le, reprit le roi, je ne puis supporter sa frayeur et son agitation, c'est celle d'un innocent qu'on mène au supplice. — Nous devons donc renoncer à arroser la cloche de son sang? — Non, vous n'y pouvez renoncer, remplacez-le par un mouton. Le peuple crut que le roi avait ainsi prononcé pour un motif d'avarice, un mouton étant moins coûteux qu'un bœuf. Mais Meng-Tseu interprète mieux l'ordre du roi. Il déclare que c'était l'humanité qui lui avait inspiré ce détour. Le roi avait le bœuf sous les yeux, mais il ne voyait pas le mouton. « Quand un homme supérieur », ajoute Meng-Tseu, « voit des animaux vivants, il ne » peut supporter le spectacle de leur mort; quand il » entend leurs cris d'agonie, il ne peut plus manger » leur chair. C'est pourquoi un homme supérieur » relègue au loin sa cuisine et son abattoir. » Le raisonnement est aussi creux que la conclusion est bizarre, mais ce qui ressort de ce morceau, c'est que le roi et le sage sont d'accord pour n'attacher que la

(1) I, I, 7.

plus médiocre valeur au sacrifice lui-même que pourtant ils n'oseraient supprimer.

En effet tous les documents de l'antiquité chinoise enseignent la nécessité du sacrifice. « Du temps de Tching-Tang, », dit Meng-Tseu, « son voisin, le roi de Ko, ne sacrifiait pas. Thang lui envoya des messagers pour lui demander pourquoi il ne sacrifiait pas. Le roi de Ko répondit qu'il ne pouvait se procurer des victimes. Thang lui fit envoyer des bœufs et des moutons, le roi de Ko les mangea et n'en sacrifia aucun. Thang réitéra son message. Le roi répondit qu'il ne pouvait trouver de millet pour la cérémonie. Thang lui fit porter du vin, du riz et du millet. Le roi de Ko enleva ces provisions à ceux qui les apportaient et en tua plusieurs, parmi lesquels un enfant. C'est pourquoi Thang lui déclara la guerre et conquit son royaume (1). » Confucius aurait eu scrupule de ne pas faire une oblation des aliments dont il se nourrissait. « Quand même ils étaient en » petite quantité, que ce fût des légumes, de la soupe » ou des courges, il en offrait toujours avec le respect » convenable (2). » Pas un mot dans tout ce qui nous est raconté du sage qui puisse être compris dans le sens d'une opposition au sacrifice (3).

(1) Meng-Tseu, I, VI. 5.
(2) Lun-Yu, I, X, 8.
(3) On trouve dans le Li-Ki (Liv. IV, sect. I, part. I, 8) la singulière mention des sacrifices célebrés par la loutre. C'est une idée basée sur le fait (réel ou imaginaire) que cet animal ne mange jamais tout le poisson qu'il a pris et en laisse toujours une partie sur la rive. La même religiosité est attribuée aux jeunes éperviers, *Ibid.*, sect. III, part. I, 8.

A plus forte raison le peuple chinois dans son ensemble se crut-il obligé de multiplier les sacrifices pour s'assurer la bienveillance des dieux et des esprits. Il n'entendait pas malice à l'idée qu'il fallait s'en faire. Les dieux et les esprits prenaient plaisir aux mêmes satisfactions que celles qui réjouissent l'homme. Donc, s'il s'agissait d'offrandes alimentaires, il était convenable de leur offrir des mets délicats. Les Chinois ne connaissent pas ces immolations d'animaux considérés comme odieux à la divinité qu'on adore, genre de sacrifice dont on rencontre ailleurs d'assez nombreux exemples. Tous les animaux qu'ils offrent dans les sacrifices sont comestibles. Six animaux domestiques : le bœuf, le cheval, le mouton (le bouc est compris dans cette dernière catégorie), le cochon, le chien (1) et le coq ; six quadrupèdes sauvages : le cerf, le daim, l'ours, l'antilope, le sanglier, le lièvre ; six oiseaux sauvages : l'oie voyageuse, la caille, le râle, le faisan, la tourterelle, le pigeon, — telle est la liste des animaux qu'on doit offrir aux dieux. Naturellement les animaux domestiques sont de beaucoup les plus souvent offerts, les autres passent pour des régals exceptionnels (2). Dans le dernier sens on peut aussi offrir des poissons (3). La nature des offrandes est réglée selon le rang des esprits divins à qui on les destine et aussi selon la

(1) Le chien passe en Chine pour comestible ordinaire, surtout une espèce qu'on réserve pour l'engraissement.

(2) V. Plath, *Die Religion und der Cultus der Alten Chinesen*, I, p. 22.

(3) Li-Ki, liv. IX, sect. I, 5 ; II, 14r

position de ceux qui les présentent. Pour sacrifier un bœuf ou une vache, il faut appartenir à la classe des plus hauts fonctionnaires. Les simples gradués ne doivent pas dépasser la brebis ou la chèvre. Le petit peuple, trop pauvre pour offrir des animaux, les remplace par du millet, du riz ou du blé. L'esprit calculateur, économe, du Chinois inspire toutes ces distinctions minutieuses. On cherche à restreindre le luxe des sacrifices pour peu qu'ils coûtent trop cher aux sacrifiants (1). Dans les années calamiteuses on doit préférer, selon Confucius, les victimes les moins précieuses (2). Ailleurs on ferait le raisonnement diamétralement opposé. On croirait que plus les temps sont mauvais, plus il faut redoubler les sacrifices onéreux pour apaiser les dieux courroucés. D'autre part, plus la divinité à laquelle on sacrifie est élevée en rang, plus l'animal sacrifié doit être d'un genre élevé lui-même. Ces deux ordres de prescriptions se concilient dans cette répartition qui réserve le culte proprement dit des grandes divinités à l'empereur, à la cour, aux principaux fonctionnaires, tandis que le peuple n'adore le plus souvent que des dieux locaux et des esprits d'ordre inférieur (3). Le cheval est l'offrande par excellence de la guerre, de la chasse, ou bien quand l'empereur doit passer par un défilé de montagnes ou traverser un fleuve (4). En règle ordinaire toutefois le bœuf passe pour l'offrande la

(1) Com. Plath, *ouv. cit.*, II, 23-24.
(2) Li-Ki, liv. XVIII, sect. II, part. II, 21.
(3) Plath, *ibid.*
(4) Tcheou-Li, XXVI, 6.

plus précieuse, et des distinctions minutieuses relatives à sa couleur, à ses taches, à son âge, à son alimentation déterminent le choix de l'animal (1). On engraisse soigneusement pendant trois mois dans une étable à part le bœuf destiné à Chang-Ti, le Ciel souverain. Les esprits des montagnes et des fleuves sont moins difficiles. On peut leur offrir un bœuf qui ne serait pas présentable au Ciel (2). On use de la même liberté avec les ancêtres (3).

Les fruits du sol sont aussi matières d'offrande, par exemple le millet (4), le riz, le blé (5). Il y a même des sacrifices qui ne sont composés que de végétaux. On leur donne le nom spécial de *Tsien* (6), tandis que les sacrifices d'animaux se disent *Sse* s'ils sont offerts aux esprits du Ciel, *Hiang* s'il s'agit des esprits terrestres et *Tsi* quand on les adresse aux esprits humains (7). On ajoute à volonté des fruits ou des légumes savoureux (8).

Les boissons jouent aussi leur rôle. Il y aurait lieu de croire que les boissons fermentées n'apparurent qu'assez tard en Chine. Le Li-Ki rapporte que sous les Hia on n'offrait que de l'eau pure, sous les Yu ou Chang on offrait du vin doux, à partir des Tcheou le

(1) Plath, *ibid.*, p. 24.
(2) Lun-Yu, I, VI, 4.
(3) Li-Ki, liv, IX, sect. II, 7.
(4) Chi-King, II, 6, 6 et 8.
(5) *Ibid.* II, 6, 7 ; III, 2, 1.
(6) Plath, *ouv. cit.*, II, 14.
(7) *Ibid.*, II, 13.
(8) *Ibid.*, II, 29.

vin du sacrifice fut tout à fait fermenté (1). On parfuma ce vin en le faisant cuire avec des herbes odoriférantes. Par la suite le thé infusé prit rang parmi les boissons sacrées. Longtemps aussi la Chine ignora l'usage de l'encens. Elle y suppléait en associant à la célébration des sacrifices un certain nombre de plantes d'agréable senteur (2).

Enfin des étoffes de soie, des pierres de jade, des plaques d'or, en un mot des objets de luxe sont également offerts aux dieux, surtout, comme bien on pense, chez les grands et à la cour (3).

On peut s'assurer par cette énumération que l'idée fondamentale du sacrifice en Chine est l'assimilation des goûts humains et des goûts divins (4). C'est du reste l'idée qne nous retracions partout chez les peuples non-cultivés. La Chine s'y est arrêtée et n'a jamais cherché à donner au sacrifice une signification plus élevée. Quand ses sages et ses lettrés ont tâché d'idéaliser en quelque manière cette façon tra-

(1) Liv. XII, 31, Liv. IX, sect. III, 27. — Nous rappelons qu'il ne s'agit pas en Chine de vin de raisin, mais d'une bière de riz ou de millet à divers degrés de fermentation ou de distillation. La vigne ne fut introduite en Chine que sous les Han occidentaux (depuis le IIe siècle avant notre ère) et les Chinois se bornèrent à en manger les grappes sans en faire du vin.

(2) Plath, *ouv. cit.* II, 31. — Comp. Li-Ki, liv. IX, sect. III, 14, 16.

(3) Comp. Li-Ki, Liv. VIII, sect. II, 17. On en verra plus d'une preuve par la suite. La chose, d'ailleurs, n'est pas contestée.

(4) Il faut toutefois noter la coutume déjà signalée d'oindre avec du sang sacrifié les portes, les vases, les cloches et les autres objets employés dans le culte. C'était une manière de les consacrer à leur usage. Le Li-Ki, comme la Bible, enseigne que le souffle, la vie, est dans le sang (Liv. IX, sect. III, 20.).

ditionnelle d'adorer les dieux, ils se sont rabattus sur les innombrables rites qui l'accompagnaient sans modifier en quoi que ce soit l'idée elle-même qu'on devait s'en faire.

La vieille Chine fut profondément étrangère à l'ascétisme. C'est le taoisme et le bouddhisme qui l'ont implanté dans l'empire Céleste. Ce n'était donc pas pour se faire un mérite particulier de leurs abstinences que les anciens Chinois se crurent tenus de se préparer à leurs sacrifices par des jeûnes et des privations de divers genres. C'est qu'il s'agissait de se présenter devant les esprits ou les dieux, et pour cela le Chinois s'imposait la même discipline que celle à laquelle il se soumettait quand il devait paraître devant les hauts fonctionnaires ou devant l'empereur. Nous avons vu des scrupules du même genre inspirer des abstinences semblables chez plusieurs peuples non-civilisés (1). Le jeûne qu'on observe en pareil cas n'est pas dicté par une pensée ascétique, mais par le désir de se présenter dans un état de pureté physique irréprochable devant les personnages supérieurs qu'on désire visiter. Le Li-Ki nous apprend que, lorsqu'il avait l'intention d'aller trouver le gouverneur ou le souverain, un Chinois bien appris devait passer la nuit dans l'état de veille ou de jeûne et dans une chambre différente de celle qu'il occupait d'ordinaire, c'est-à-dire se priver de la société des femmes. Après s'être lavé la tête et le corps, il se faisait apporter par son secrétaire la

(1) P. ex. *Rel. des peuples non civil.*, I, 346.

tablette d'ivoire sur laquelle il inscrivait les idées qu'il voulait communiquer et la manière dont il répondrait aux ordres qui pourraient lui être donnés (1). Avant de célébrer les grands sacrifices, un Chinois doit s'imposer une préparation du même genre, et même elle doit durer dix jours, les sept premiers consacrés à la « petite abstinence », les trois derniers à la « grande » *(Kiai* et *So)* (2). La préparation a pour but la purification de l'âme, afin que la pensée soit concentrée sans distraction sur l'objet que l'on a en vue. Il faut écarter tout mauvais désir et tout divertissement, ne pas écouter de musique selon le vieil adage qui dit : « L'homme qui se purifie n'a pas de musique », interdire à ses mains et à ses pieds tout mouvement qui ne serait pas absolument convenable. Quand les sept premiers jours ont été employés à cette préparation graduelle, les trois derniers achèvent par un régime encore plus sévère de concentrer la pensée sur l'objet sacré que l'on désire obtenir (3). Pendant le second mois d'été, où l'on célèbre le grand sacrifice en l'honneur des Montagnes, des Fleuves et des Sources, ainsi que le sacrifice à Chang-Ti pour avoir de la pluie, les hommes sages « veillent et jeûnent, ils vivent retirés dans » leurs maisons, évitent tout violent exercice, se » refusent le plaisir d'entendre la musique et de con- » templer les belles choses, fuient la société de leurs » femmes, observent une diète frugale, repoussent

(1) Liv. XI, sect. I, 16.
(2) Li-Ki, liv. VIII, sect. II, 7. Meng-Tseu, II, II, 25.
(3) Li-Ki, liv. XXII, 6.

» les condiments de forte saveur, soumettent leurs » désirs à une discipline sévère, et se gardent de » toute excitation (1). » Tel est, sauf variantes nombreuses dictées par le ritualisme et la casuistique, le genre d'austérité que l'ancienne religion chinoise recommande comme préparant et facilitant le commerce avec les esprits. Des prescriptions analogues règlent la préparation des fils pendant les jours précédant les sacrifices qu'ils font à leurs parents morts.

De tout cela résulte que le sacrifice était pris tout à fait au sérieux, bien qu'il ne s'élevât guère au-dessus d'un simple festin offert aux esprits supérieurs. La croyance en leur présence immédiate rendait la cérémonie mystérieuse et même auguste.

La Chine antique ne paraît pas avoir connu de temples. Les premiers empereurs, comme il est dit de Choun (2), arrivés aux endroits où ils avaient l'intention de sacrifier, brûlaient le gazon et sacrifiaient en plein air au Ciel, aux Montagnes et aux Fleuves. Le Li-Ki (3) rappelle encore l'antique simplicité, quand il dit que la plus grande marque de respect n'est pas d'élever un autel pour le sacrifice, mais de le célébrer sur le sol simplement balayé. Cependant on voit de bonne heure apparaître des autels de terre qui servent de table pour sacrifier au Ciel, de même qu'on creuse une fosse pour sacrifier à la Terre (4).

(1) Li-Ki, liv. IV, sect. II, part. II, 15.
(2) Chou-King, part. II, liv. I, 3.
(3) Liv. VIII, sect. I, 12.
(4) Li-Ki, liv. XX, 2. L'autel chinois est bien certainement une table, dans les salles des ancêtres comme partout ailleurs. C'est un

Mais il n'y avait pas encore de lieu spécialement réservé pour la cérémonie. Les premiers souverains de la Chine, d'après le Chou-King, paraissent avoir été de grands voyageurs. Ils se transportaient continuellement dans les diverses régions de leur empire. On voit dans le Tcheou-Li (1) que les autels qu'on érigeait en l'honneur du Ciel étaient ronds, tandis que ceux de la Terre affectaient la forme carrée, celle qu'on attribuait à la Terre elle-même. Plus tard, quand les empereurs ne furent plus aussi itinérants, il est fait mention d'un bâtiment construit près du palais impérial où les cinq Yo (montagnes sacrées) étaient représentées et où un autel du Ciel était érigé à côté de celui des ancêtres (2). Pourtant le Chou-King (3) parle déjà de « temples » des ancêtres du temps de Yao. Mais il faut observer que ces temples n'étaient encore que des salles ancestrales et qu'on pouvait selon l'occurence transformer momentanément des salles ordinaires en lieu de culte occasionnel, par exemple pour célébrer d'imposantes funérailles (4). Le *Miao* ou temple des ancêtres n'est à proprement parler que la salle ancestrale. L'expression *Ming Thang* qui sert plus tard à désigner ordinairement, mais non exclusivement, les bâtiments consacrés au culte, signifie proprement « Galerie éclairée ». Les taoistes et les bouddhistes

fait évident qui dément la théorie d'après laquelle l'autel n'est que la transformation de la tombe.

(1) D'après Plath, *ouv. cit.* II, 51.

(2) *Ibid.* — (3) Part. II, liv. I, 2.

(4) Comp. Chou-King, Part. V, liv. XXII, 2.

durent faire choix d'autres expressions telles que *Sse*, une pièce de terre mesurée pour qu'on y élève les logements des fonctionnaires, et *Yuen*, cour entourée d'un mur, pour désigner leurs cloîtres et leurs temples. Du reste, le temple en Chine a gardé jusqu'à présent un caractère laïque. On y promulgue les édits, on y reçoit les princes et les grands personnages, on y loge même des étrangers de distinction pour y passer la nuit. Toutes les descriptions des voyageurs s'accordent sur ce point qui étonne toujours les Européens fraîchement débarqués. Cela vient de ce que, si l'utilité de bâtiments couverts pour célébrer les sacrifices a fini par s'imposer, le sacrifice lui-même, d'après l'idée chinoise, peut se célébrer indifféremment à ciel ouvert ou sous un toit. Le bâtiment n'a donc pas comme ailleurs emprunté au sacrifice un caractère tout à fait sacré. Il en est tout autrement du sacrifice lui-même dont la négligence, selon le Chou-King, amène le renversement des États (1).

Il serait aussi inutile qu'ennuyeux de décrire par le menu tous les détails du rituel des sacrifices. Les distinctions relatives aux vases dont le nombre, la forme et le nom varient selon la nature de l'offrande et le rang du sacrifiant, aux costumes qu'il convient de revêtir (l'empereur surtout, lors des grands sacrifices qu'il préside, endosse les vêtements les plus variés), aux manières de présenter les offrandes, de faire les libations requises, de cuire les chairs des

(1) Comp. Chou-King, Part. V, liv. XVIII, 1 et 2.

victimes, de les découper, de les distribuer après la cérémonie quand on pense que les esprits en ont pris ce qui leur convenait, etc., tout cela est soumis aux règles les plus précises et les plus minutieuses (1). Ajoutons seulement que dans les grands sacrifices, notamment à la cour impériale, la musique et la danse relèvent encore les pompes de la cérémonie et que nous ne pouvons nous faire une idée de toutes les distinctions qu'il faut faire entre les musiques et les danses pour que tout soit correct, ni de toutes les significations que les penseurs chinois ont découvertes dans les tons, dans les notes, dans les instruments des musiciens ainsi que dans les mouvements cadencés des danseurs.

Nous avons déjà fait observer que la grande importance depuis longtemps acquise en Chine au culte des ancêtres a contribué pour sa bonne part à maintenir ce que nous appellerons le caractère laïque de la religion nationale. Quel prêtre peut valoir le fils même de ceux qu'on adore ! Il ne faudrait pas toutefois accepter sans réserve l'assertion beaucoup trop absolue de plusieurs écrivains qui se sont occupés de la religion chinoise et qui ont proclamé qu'il n'y a pas de sacerdoce en Chine. Cela, dans tous les cas, ne peut se dire que de la classe supérieure et lettrée. Car, depuis des siècles et malgré les dédains peu déguisés de celle-ci, le petit peuple en Chine recherche

(2) Ceux qui voudraient en faire une étude spéciale doivent lire la plus grande partie du Li-Ki et du Tcheou-Li. Comp. aussi l'ouvrage cité de Plath, II, 57 et suiv.

le ministère sacerdotal des prêtres taoistes et bouddhistes. Le fait est, d'autre part, que, selon la vieille théorie chinoise, l'empereur et ses fonctionnaires sont *sacrificateurs* dans toute la force du terme, qu'eux seuls ont le devoir et le droit de célébrer les sacrifices prescrits par les coutumes séculaires et considérés comme indispensables à la sécurité comme au bon ordre de l'Etat. Au lieu de dire qu'il n'y a pas de sacerdoce officiel en Chine, on ferait mieux de reconnaître que dans ce pays les fonctions politiques sont en même temps des fonctions sacerdotales. Cela concorde avec cette idée essentiellement chinoise que le gouvernement impérial et ses ramifications diverses ne diffèrent pas par leur nature des autres éléments qui constituent le monde entier. C'est appuyée sur ce principe que la vieille sacrificature de famille, de tribu, puis enfin de nation s'est perpétuée dans la Chine officielle sous la forme d'une hiérarchie qui s'est développée d'elle-même. Le chef de la famille sacrifie aux dieux domestiques et aux ancêtres de la famille ; les mandarins préposés aux villes et aux provinces sacrifient respectivement aux divinités locales de la ville et de la province ; l'empereur enfin, fils du Ciel, pontifie en l'honneur des grands dieux de la nation toute entière. En somme la Chine est sous le régime d'une théocratie laïque ou, si l'on veut, d'un laïcisme théocratique.

Par conséquent, il faut que l'empereur et ses fonctionnaires soient parfaitement dressés à l'accomplissement de toutes les cérémonies petites et grandes qui accompagnent les sacrifices. Il y a des fonction-

naires spéciaux, qu'on pourrait appeler « docteurs ès rites », qui assistent les fonctionnaires civils dans les cérémonies publiques pour que tout se passe en bonne et due forme. A leur tête est le Ta-tsoung-pé, le grand-maître des rites, qui assiste l'empereur, et au surplus l'initiation à toutes ces minuties fait partie de l'instruction classique donnée aux gradués (1).

C'est grâce à cet office, en réalité sacerdotal, des fonctionnaires aux divers degrés de la hiérarchie politique et civile qu'on voit d'assez bonne heure en Chine s'établir une sorte de prédication officielle, moralisante et utilitaire. Le Tcheou-Li nous parle déjà de réunions populaires convoquées par les chefs de commune (Tso, cent familles), de canton (Tang, cinq cents familles) et d'arrondissement (Tscheu, deux mille cinq cents familles) à l'occasion des sacrifices réguliers qu'ils ont la charge de célébrer chaque année à époques fixes. Là ils entretenaient le peuple des lois et ordonnances, s'enquéraient de son état matériel, tâchaient de le corriger de ses vices et de ses erreurs. Ces prédications, dont on aperçoit aisément la portée politique, devaient plaire à tous égards à la classe des lettrés, toujours disposée à attacher plus de prix aux accessoires des sacrifices qu'aux sacrifices eux-mêmes. Elles furent réorganisées et en quelque sorte codifiées sous l'empereur Kang Hi (1662-1723) qui publia un « édit sacré » contenant seize Maximes, amplifiées encore par son fils et successeur Young Ching et destinées à servir de

(1) Comp. Plath, II, 78-79.

textes aux mandarins-prédicateurs le 1er et le 15 de chaque mois. Mais il ressort des témoignages les plus variés que cette institution n'est pas populaire. Il y a trop peu de convictions religieuses communes au peuple chinois et à ses magistrats confucéens pour que ces prédications soient autre chose qu'une froide et vaine formalité. Le peuple les néglige et les fonctionnaires pour la plupart en font autant (1).

La religion chinoise est donc restée essentiellement cérémonielle et sacrificielle, et après toutes les données générales que nous venons de réunir, si nous voulons entrer dans l'étude analytique de ses éléments constituants, nous devons commencer par le culte qui en occupe le sommet officiel, dont l'empereur est le pontife suprême et que pour cette raison nous faisons rentrer sous la dénomination de « culte impérial ».

(1) Comp. The sacred Edict containing sixteen Maxims of the Emperor Kang-He, amplified by his son, the Emperor Young-Ching, together with a Paraphrase of the Whole by a Mandarin. Translated by W. Milne, London, 1817.

CHAPITRE VIII

LE CULTE IMPÉRIAL

Sommaire : Fêtes religieuses officielles. — Annonces au Ciel. — L'autel impérial du Ciel. — Procession impériale. — La grande cérémonie. — La Communion de l'empereur. — L'autel de la Terre. — Les Ancêtres impériaux. — Les dieux du Sol et des Grains. — Le Labourage de l'empereur. — Sa signification. — La Magnanerie de l'impératrice.

La plupart d'entre nous peuvent encore se rappeler le temps où, à certains jours, dans une ville quelconque de France, on pouvait voir les autorités administratives, les magistrats, les fonctionnaires et les officiers de la garnison se rendre] dans une église en costume officiel et en procession escortée, assister à une messe à grand orchestre et revenir dans le même ordre. Pendant ce temps, la population vaquait à ses affaires et ne s'occupait absolument pas de la solennité religieuse, à moins qu'elle ne s'arrêtât, quand elle le rencontrait, pour voir défiler le cortège. Ce n'est pas précisément qu'elle fût hostile, seulement elle ne s'intéressait à la cérémonie ni religieusement, ni politiquement. Elle la laissait célébrer comme une formalité commandée par de vieilles coutumes et des arrêtés récents. Mais

ni son intelligence ni son cœur ne la poussaient à y prendre part.

Je ne sais rien qui soit de nature à nous donner une idée plus exacte de ce qui depuis des siècles se passe en Chine les jours où fonctionne le mécanisme officiel de la religion impériale, celle que pratiquent en leur qualité même l'empereur et les fonctionnaires de tout rang. Il y a toutefois cette différence que le peuple chinois serait inquiet et troublé si l'empereur et ses fonctionnaires négligeaient cette partie de leurs obligations professionnelles. Il craindrait que les puissances divines dont la bienveillance est indispensable à la tranquillité et à la prospérité générales ne fussent irritées de cette négligence et qu'il eût à en souffrir tout le premier. Mais il est satisfait par cela même que le culte auquel elles ont droit leur est rendu par ceux qui ont mission de le célébrer, et il ne croit pas que sa participation directe puisse ajouter ou retrancher quelque chose au résultat. Ce n'est pas là qu'il place ses dévotions.

Le culte impérial s'est maintenu dans ses formes essentielles sous toutes les dynasties qui se sont succédé. Quelques-unes de ces dynasties y ont introduit quelques modifications, mais sans rien changer à sa signification première. Les dynasties tartares ont adopté sans aucune objection le rituel qu'elles ont trouvé en vigueur, ce qui d'ailleurs s'explique aisément quand on se rappelle que la religion chinoise et la religion tartare reposent sur un même fond d'idées et de notions primordiales. Le culte impérial et le taoisme ont conservé les plus anciens éléments

de la religion nationale, mais à deux points de vue très différents. Le taoisme est cette vieille religion nationale épaissie, amplifiée, surchargée d'un tas de légendes locales et de superstitions vulgaires qui ont fait masse et se sont amalgamées dans un mélange très incohérent et très grossier. Le culte impérial est la même religion, mais simplifiée, codifiée, épurée dans un esprit de correction, de convenance, de décorum, qui ne touche pas au fond des choses, mais qui tient surtout à les régulariser par un rituel compliqué, très scrupuleusement observé. Voilà pourquoi l'école de Confucius, fille elle-même de cet esprit particulier, n'a guère de sympathies que pour ce culte officiel. Les mandarins, dont cette école dirige depuis des siècles l'éducation, qui entrent dans la vie publique tout pénétrés de ses maximes, peuvent la pratiquer, sinon toujours avec foi, du moins avec le respect qu'ils sont habitués à professer pour tout ce qui est antique et régulier.

C'est le culte prééminent du Ciel et de la Terre, puis du Soleil, de la Lune et des Étoiles, puis des dieux du sol et des grains, enfin des ancêtres impériaux et des grands hommes considérés comme les pères de l'empire, qui constitue essentiellement le culte impérial (1).

(1) Les descriptions qui suivent sont empruntées en majeure partie au remarquable traité du Rév. Dr J. Edkins, *The Religion in China*, 1877, 3e édition. Le tome IV des *Annales du Musée Guimet* en contient une bonne traduction due à M. de Milloué, directeur de ce musée. Ce qui concerne le culte impérial se trouve pp. 86-104 de cette traduction.

Pour en donner une idée préalable, nous ne pouvons mieux faire que de reproduire en partie la proclamation sous forme d'annonce au Ciel que fit solennellement le premier empereur de la dynastie tartare actuelle des Tsing, qui succédait aux Ming vaincus.

En 1644, le 1er jour du 10e mois lunaire, Choun Chi se rendit processionnellement aux autels du Ciel et de la Terre pour offrir le sacrifice conformément au rituel et annoncer sa prise de possession du pouvoir impérial.

Voici les passages les plus significatifs de cette proclamation qui est en même temps une prière :

Moi, fils du Ciel, de la dynastie grande et pure (Ta-Tsing), j'ose comme un humble sujet annoncer mon avènement au Ciel souverain et à la Terre souveraine. Bien que le monde soit très vaste, Ti (le Ciel) (1) l'embrasse entièrement d'un regard impartial. Mon grand-père impérial (2) avait reçu le décret gracieux du Ciel et fondé en occident un royaume qui fut bientôt fortement établi. Mon père impérial lui succéda et recula les limites de ce royaume qui grandit encore et devint toujours plus puissant. Moi, serviteur du Ciel, en ma pauvre personne, je suis l'héritier des territoires qu'ils m'ont légués.

Quand la dynastie des Ming approcha de sa fin, des traitres et des violents surgirent en foule, réduisant le peuple à la misère. La Chine était sans chef. J'acceptai avec révérence la tâche qui m'était assignée de continuer l'œuvre méritoire de

(1) Ce qui ôte souvent aux prières chinoises le caractère onctueux des oraisons occidentales, c'est que par respect on parle à la troisième personne à la divinité qui en est l'objet. Ici un Européen aurait employé le *Tu* ou le *Vous*.

(2) Selon l'habitude chinoise le titre conquis ou reçu par le descendant est reporté sur ses ascendants.

mes ancêtres. Je sauvai le peuple, j'exterminai ses oppresseurs, et maintenant, d'accord avec le désir de tous, je fixe à présent les urnes de l'empire à Pékin. Tous me disent que la divine assistance doit être reconnue, payée de gratitude, et que je dois mourir sur le trône pour rétablir l'ordre dans les dix-mille royaumes.

Moi, objet de la faveur du Ciel et d'accord avec les vœux du peuple, en ce premier jour du dixième mois, j'annonce au Ciel que je suis monté sur le trône impérial, que j'ai choisi pour ma dynastie le nom de Ta-Tsing (Grande-Pure) et que je régnerai comme précédemment sous le nom de Choun-Chi.

Je demande respectueusement au Ciel et à la Terre de protéger et d'assister l'empire, de sorte que toute calamité et tout désordre disparaissent bientôt et que l'empire jouisse de la paix universelle. Pour cela, je les prie humblement de bien vouloir accepter ce sacrifice.

En même temps des fonctionnaires délégués se rendaient au temple des ancêtres et aux autels des esprits des grains et du sol pour faire la même proclamation en offrant aussi des sacrifices.

La primauté du Ciel dans le panthéon chinois, son étroite association avec la Terre, les hommages qu'on ne se croit pas moins tenu pour cela de rendre aux ancêtres et à d'autres divinités ressortent clairement de cette proclamation solennelle, dictée certainement par le désir de serrer au plus près ce qu'on peut appeler l'orthodoxie chinoise ; car la raison politique en faisait une nécessité. Il faut donc plus que de la bonne volonté pour tirer de ces manifestations officielles de la religion chinoise, en se fondant sur la primauté suprême reconnue à Chang Ti, le Ciel, le

moindre argument favorable à la thèse d'un monothéisme chinois trônant sur les hauteurs des superstitions populaires.

On peut voir aussi dans ce spécimen des compositions officielles de la chancellerie chinoise au XVIIe siècle que la formule aimée des souverains qui cherchent à concilier le droit divin et la souveraineté nationale, qui régnent « par la grâce de Dieu et la volonté du peuple », était déjà connue en Chine à cette époque. Nous avons expliqué, ch. II, *ad fin*, comment l'intention du Ciel se révèle selon la théorie chinoise dans l'attachement ou la désaffection du peuple, sans que rien puisse éclairer les sujets de l'empereur régnant en cas de dissentiments, de compétition et d'insurrection.

Le centre proprement dit du culte impérial est constitué par le double autel du Ciel, situé hors des murs de Pékin, à deux milles environs du palais. L'un des deux autels est au sud et a la forme d'un monticule rond, ce qu'indique son nom, Youen Kiou. L'autre est au nord, au pied d'un temple assez élevé ; c'est le temple des prières pour l'année, Chi-Nien-Tien. Autrefois le Ciel et la Terre étaient adorés sur le même emplacement. Depuis 1531 et à la suite de discussions savantes, il fut décidé que les deux époux souverains auraient un autel séparé. Aussi bien, en Chine, les époux ne mangent pas à la même table.

Sauf quand il s'agit d'événements tels que l'établissement d'une dynastie nouvelle, la fin d'une campagne, l'inauguration d'un nouveau règne, il y a

trois grandes solennités annuelles régulièrement célébrées par l'empereur à l'autel du Ciel, la première au solstice d'hiver, la seconde au commencement du printemps, la troisième au solstice d'été. La première et la dernière sont célébrées à l'autel du sud, la seconde à l'autel du nord.

C'est un culte à grand spectacle. La veille au soir l'empereur sort de son palais. Monté sur un éléphant, il s'avance précédé de ses gardes, accompagné des princes, des grands de l'empire, des hauts fonctionnaires, au nombre d'environ 2,000. Il passe la nuit dans un bâtiment appelé *Palais du Jeûne*, construit dans le parc d'environ quatre kilomètres de circuit qui entoure les autels. Là le souverain, qui a dû subir la préparation que nous avons indiquée p. 22, doit se concentrer de toute la force de sa pensée sur l'auguste cérémonie qu'il va bientôt présider. Il doit garder le plus profond silence pour que rien ne puisse troubler sa méditation. Il y a même pour lui rappeler ce devoir tout le temps de cette réclusion une statuette de bronze vêtue comme un prêtre taoiste, qui faisait partie de la procession et que l'on a posée à sa droite dès qu'il s'est assis dans la salle du Jeûne. De la main droite ce personnage muet tient une tablette sur laquelle on lit : « Ferme pour trois jours ». L'empereur est en effet sur le point d'achever les trois derniers jours, particulièrement rigoureux, de sa préparation. Si le souverain n'avait pas l'âme toute remplie des pensées les plus sérieuses, les esprits ne viendraient pas au sacrifice. De la main gauche, la même statuette pose trois doigts sur ses lèvres fer-

mées pour rappeler au souverain qu'il doit garder un silence absolu. On ne nous dit pas si cet Harpocrate chinois lui interdit aussi tout sommeil. On attribue à Cho-tsi-tso, le fondateur de la dynastie des Ming, en 1380, l'introduction de cette statuette du silence dans la décoration rituelle de la solennité.

L'autel du Ciel s'élève sur trois terrasses de marbre, circulaires et superposées. On y accède par un escalier de vingt-sept marches. La terrasse supérieure est pavée de quatre-vingt et une dalles disposées en cercle. On voit que ces divers chiffres représentent des nombres ternaires ou multiples de neuf. De cette terrasse on voit au nord un temple où l'on conserve les tablettes qui vont jouer un rôle dans la cérémonie ; au-delà, un mur semi-circulaire, et plus loin les bâtiments dépendant de l'autel du nord et du temple construit tout auprès. Ce temple assez élevé est couvert d'un toit à trois étages et à tuiles bleues. Dans la direction du sud-est on remarque le fourneau aux holocaustes où les victimes sont brûlées et au sud-ouest trois lanternes fixées sur des poteaux pour éclairer la célébration, quand elle a lieu pendant la nuit.

Les animaux offerts en sacrifice sont, conformément aux principes chinois, tous animaux comestibles, bœufs, moutons, lièvres, daims et porcs. Ce principe, nous le savons, c'est que tout ce qui est bon à manger est bon aussi à sacrifier. Le sacrifice du cheval, autrefois usité, est tombé en désuétude. C'est au nord-ouest de la grande terrasse qu'est situé le bâtiment où l'on garde les animaux destinés au sacri-

fice, non loin de la salle où s'exercent les musiciens et les danseurs convoqués pour la cérémonie.

La tablette de Chang-Ti, le Ciel souverain, a été apportée sur la terrasse supérieure, on l'a dressée face au sud, de manière que l'empereur en arrivant s'agenouillera devant elle. Puis, comme il convient à un descendant respectueux, les esprits des ancêtres impériaux ont été conviés à venir prendre leur part du banquet offert au Ciel, et leurs tablettes ont été disposées à l'est et à l'ouest des deux côtés de la tablette céleste. On a préparé, comme pour un festin privé, du millet et du riz, des tranches de bœuf et de porc avec divers assaisonnements, du poisson salé, des tranches de lièvre ou de daim mariné, des oignons confits, des pousses de bambou, du persil et du céleri confits, du porc mariné, du vermicel, enfin des condiments tels que le sel, le poivre, les grains d'anis, l'huile de sésame et le soya. A quoi se joint le dessert, composé de châtaignes, d'une espèce de prune, de noix et de gâteaux plats de farine de froment et de sarrazin pétrie avec du sucre. Puis sont dressées trois coupes de vin chinois ; en arrière, un grand bol de soupe, enfin huit rangées de bassins, dont le total atteint le nombre de vingt-huit et qui contiennent des fruits, du riz, d'autres céréales cuites et toutes sorte de pâtisseries. En arrière des bassins on a placé les offrandes de jade et de soie, celles-ci destinées à être brûlées (1). Enfin se présente une génisse entre deux brasiers où seront brûlées les offrandes.

(1) Elles représentent le cadeau qui, selon la coutume du grand monde chinois, doit être fait aux convives par l'amphytrion.

Tout cela, je le répète, est disposé d'après un ordre rigoureux sur la terrasse supérieure. Sur la seconde terrasse, à l'est, on a rangé les tablettes du Soleil, de la Grande-Ourse (ou de la constellation chinoise qui y correspond en partie), des vingt-huit constellations. A l'ouest et sur la même terrasse, se succèdent les tablettes de la Lune, des nuages, de la pluie, du vent et du tonnerre. Le service alimentaire est moins copieux, moins varié, que celui qui est offert au Ciel, et un jeune taureau remplace la génisse.

On brûle douze pièces de soie bleue en l'honneur de Chang-Ti, trois de soie blanche pour les ancêtres impériaux, dix-sept pièces de soie de couleurs variées pour les astres, le vent et la pluie. L'encens ou les divers parfums qui en remplissent l'office se composent de sciure de bois odoriférants concassés, façonnée ensuite en forme de baguettes ou de pastilles.

N'oublions pas de mentionner le puits creusé non loin du fourneau des holocaustes et où l'on jettera les peaux et le sang des victimes, afin que les esprits de la terre aient aussi leur part des offrandes destinées principalement aux esprits célestes.

Enfin l'empereur est averti que tout est prêt pour la cérémonie. Mais préalablement il doit examiner en personne les animaux que l'on va sacrifier.

Cela fait, il entre dans le vestiaire, se lave les mains et revêt les habits sacerdotaux. Alors il sort, conduit par les maîtres de cérémonie, suivi de l'assistance qui se dirige avec lui vers l'autel sur les degrés, terrasses et pourtours duquel chacun se

place selon son rang, les princes et les grands se rangeant le plus près du souverain. Arrivé sur la terrasse supérieure, il se prosterne, il allume les baguettes d'encens, il s'agenouille ensuite devant chacune des tablettes ancestrales devant lesquelles il fait également brûler des baguettes odorantes, il est reconduit devant la tablette de Chang-Ti, et là il exécute trois prosternements et neuf courbements de tête. Chacun de ces mouvements commandé par les maîtres des cérémonies est imité par toute la suite.

Pendant ce temps un orchestre de deux cent trente-quatre (vingt-six fois neuf) musiciens fait retentir l'air de ses instruments. L'empereur est ensuite conduit vers les offrandes de jade et de soie, il en fait la présentation après s'être agenouillé de nouveau, pendant que des chantres entonnent un hymne descriptif de l'offrande alimentaire. On apporte des bols de bouillon chaud qui sert à asperger par trois fois la génisse dont nous avons signalé la présence en arrière des dons de jade et de soie. Les musiciens recommencent à jouer.

Quand ils ont fini, l'empereur présente respectueusement les coupes alimentaires successivement à chacune des tablettes. Mais bientôt lui-même va officier, pourrions-nous dire, sacramentellement. Un officier lui présente la première coupe de vin, un autre a placé sur la table devant lui une invocation écrite que l'empereur lit à haute voix et qui, lors du grand sacrifice de février, est conçue comme il suit :

« Moi, votre sujet, fils du Ciel par succession héré-
» ditaire, ayant reçu d'en haut le gracieux décret qui

» m'ordonne de nourrir et de consoler les habitants » de tous les pays, je sympathise avec tous les » hommes et je désire sincèrement leur bonheur.

» Aujourd'hui, prévoyant les jours prochains où il » faudra faire les premiers labours, je lève mes » regards en haut, espérant une protection miséri» cordieuse. J'amène mes sujets et mes serviteurs » avec d'abondantes offrandes pour en faire un sacri» fice respectueux à Chang-Ti. J'implore humble» ment un regard favorable d'en haut, pour que nous » ayons de la pluie pour la production de toutes les » sortes de grains et le succès de tous les travaux des » champs. »

On remarquera dans cette prière la froideur tout à la fois et le profond respect qui distingue toujours les manifestations de la piété chinoise dans les hautes régions de la société, mais aussi son intention purement utilitaire. L'empereur-élément doit se mettre d'accord avec la puissance céleste souveraine pour que le peuple ait la pluie nécessaire à ses travaux agricoles et pour que la moisson soit bonne. Le but sans contredit est excellent, mais il n'y en a pas d'autre.

La suite et la fin de cette prière ne sont plus en effet qu'une sorte de panégyrique des ancêtres impériaux qui doivent aussi recevoir leur part d'hommages religieux.

Quand il a lu la prière, l'empereur va la déposer sur la table des offrandes de jade et de soie pour qu'elle parvienne à sa destination avec la recommandation des offrandes précieuses qui l'accompagne-

ront. Il la serre avec de la soie dans une cassette et se prosterne encore nombre de fois.

Puis il revient procéder à la présentation de la seconde coupe de vin, et un peu après de la troisième. La musique recommence, et deux cent trente-quatre danseurs exécutent des pas dans la cour qui s'étend aux pieds de l'autel. Il est à noter que tous les morceaux joués par l'orchestre sont des airs d'hymnes composés en l'honneur de la paix. La subtilité chinoise la célèbre sous divers aspects. Le premier air est celui du Chant de la paix « universelle » ; le second est celui du Chant de la paix « excellente » ; le troisième, celui de la paix « harmonieuse » ; le quatrième, celui de la paix « glorieuse ».

Quand les danses, la musique et les chants ont cessé, on entend sur la terrasse une voix qui psalmodie ces mots : « Donnez la coupe de bénédiction, » donnez le mets de bénédiction ». Alors un officier étend un coussin devant l'empereur, d'autres lui offrent le vin et le plat désignés. L'empereur goûte de l'un et de l'autre, et les leur rend. Il se prosterne encore une fois, frappe trois fois le sol du front, puis encore neuf fois pour exprimer son profond respect et sa vive reconnaissance.

Toute l'assemblée imite chacun de ces mouvements de son souverain. C'est la communion chinoise proprement dite, l'acte le plus auguste de la cérémonie. Il n'y faut pas chercher, ce qui est absolument étranger à cette religion toute extérieure et formaliste, quelque mystère dans le genre de ceux qui ont trouvé leur expression scolastique dans les

idées de transubstantiation ou de consubstantiation. Nous avons vu que chez des peuples de religiosité plus intense et plus tragique, par exemple chez les Mexicains (1), le désir de s'unir matériellement avec les dieux a engendré des rites atroces, destinés à inculquer à l'adorateur la conviction qu'il s'est approprié la substance divine elle-même et qu'il ne fait plus qu'un corps avec elle. Nous avions même signalé des coutumes religieuses dictées par une aspiration semblable chez des peuples étrangers à toute culture, Cafres, Peaux-Rouges, etc. (2). Rien de semblable dans le culte impérial chinois. Le banquet offert aux dieux célestes reste jusqu'à la fin un banquet ordinaire, rendu seulement plus respectable que tout autre par le rang suprême des convives. L'empereur seul a l'honneur d'y participer directement. En sa personne la nation entière a bu le même vin et mangé du même aliment que les dieux du eiel. Cela suffit pour cimenter la bonne entente de la nation avec les puissances divines de qui dépend sa prospérité. Ceux qui viennent après l'empereur, mais qui peuvent prétendre à l'honneur de le représenter collectivement, se sont bornés à témoigner de leur adhésion respectueuse en reproduisant automatiquement les génuflexions et les prosternements du souverain.

Quand l'empereur a fini, un maître des cérémonies s'écrie : « Emportez les viandes », ce qui se fait de

(1) *Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, pp. 170 et suiv.

(2) *Religions des peuples non-civilisés*, I, pp. 152, 238.

nouveau avec accompagnement de musique, tandis que l'on reporte la tablette de Chang-Ti dans le temple où elle est gardée jusqu'à nouvel ordre. On psalmodie ensuite : « Emportez les prières, l'encens, » la soie, les viandes, et portez-les respectueusement » au Taï-tan ».

Le Taï-tan est le nom classique de ce fourneau dont nous avons parlé et où doivent se consumer les offrandes. Un dernier commandement retentit : « Regardez l'holocauste », et l'empereur se dirige aux sons de la musique vers l'endroit où il devra contempler la combustion. Car, on le sait, c'est le feu qui transmettra à Chang-Ti et aux autres puissances divines, ainsi qu'aux ancêtres impériaux, les dons alimentaires et autres qui leur sont offerts par le fils du Ciel dans l'intérêt de tous (1).

C'est le dernier acte de la cérémonie et l'empereur rentre dans son palais, suivi par le même cortège qui l'avait accompagné.

Depuis qu'il fut décidé que le Ciel et la Terre auraient chacun son autel, on construisit l'autel spécial de la Terre au nord de la capitale chinoise dans un espace découvert et derrière les murs. Nous n'entrerons pas pour décrire ce culte de la Terre dans les détails rituels que nous avons jugé utile d'énumérer en parlant du Ciel. C'était une bonne

(1) D'après une lettre écrite de Hué au journal *le Temps* par son correspondant (septembre 1887), la Cour royale annamite célèbre chaque année, le deuxième mois, une fête et un sacrifice en l'honneur du Ciel, fête et sacrifice qui, d'après les renseignements transmis, sont très ressemblants à ceux de Pékin.

occasion d'exposer par le menu ce que peut être une grande cérémonie religieuse dans la Chine officielle. Recommencer pour la Terre serait nous condamner à d'ennuyeuses répétitions, parce que les deux cultes présentent le même caractère. Notons seulement quelques différences.

Au lieu d'associer les astres et les phénomènes atmosphériques à l'adoration de Chang-Ti, le culte de la Terre joint à l'adoration de la déesse souveraine celle des montagnes, des rivières et des mers. L'autel de la Terre n'a que deux terrasses. Le nombre pair est en effet le nombre rythmique du symbolisme qui la concerne. Un fossé entoure l'autel, dont la hauteur est d'environ six mètres et dont la terrasse supérieure mesure environ vingt mètres carrés. Ce fossé est probablement la continuation du vieux rituel qui réservait à la Terre une fosse circulaire destinée à recevoir les offrandes qui lui étaient adressées, tandis que le Ciel avait un autel en forme d'éminence. Les tablettes des empereurs morts sont également invitées au festin, mais on brûle, comme dans la fête précédemment décrite, les aliments et tissus qui leur sont destinés, tandis que les offrandes faites à la Terre sont précipitées dans un puits creusé à proximité de l'enceinte. Sur la terrasse inférieure quatorze tablettes représentent autant de montagnes de la Chine et de la Mantchourie; quatre autres sont consacrées aux quatre grands fleuves et quatre autres aux mers de la Chine. Ce chiffre de quatre mers repose sur la vieille illusion chinoise qui voulait que l'empire du Milieu fût entouré de

quatre mers correspondant aux quatre points cardinaux. Les autres pays étaient figurés par des îles relativement petites. Aussi les quatre mers de l'autel de la Terre sont-elles simplement désignées par les mots Nord, Sud, Est et Ouest. Le jaune est la couleur de la Terre comme le bleu est celle du Ciel. Le jade offert doit être jaune ; la prière, qui n'est guère qu'un acte de reconnaissance pour les dons du sol, doit être écrite sur une tablette jaune. Les musiciens et les danseurs qui, dans la fête célébrée en l'honneur du Ciel, sont vêtus de robes bleues, portent dans le culte de la Terre des vêtements noirs brodés de figures d'or. Les cloches, qui font toujours partie d'un orchestre chinois, doivent être dorées pour la même raison. Le mur qui entoure l'autel est lui-même couvert de tuiles jaunes (1). La fête de la Terre se célèbre au solstice d'été quand toutes les productions du sol sont en la possession de ceux qui le cultivent. En résumé et bien que célébré aussi avec beaucoup de pompe et de décorum, le culte de la Terre comparé à celui du Ciel présente quelques différences de détail qui tendent à le classer comme un peu inférieur à celui de son auguste époux.

En outre de l'adoration du Ciel et de la Terre associés aux divinités astrales, atmosphériques et terriennes, le culte impérial accorde une place de première importance au culte des ancêtres de l'empereur régnant. C'est sans doute un genre de religion qui

(1) On croit que cette couleur a été suggérée par la couleur brun-clair du sol du nord de la Chine.

ne distingue pas la cour impériale du reste de la nation, pas plus au fait qu'elle ne s'en distingue en adorant le Ciel, la Terre et les divinités respectivement adjointes à ces deux puissances souveraines. Mais il est admis et il est naturel que les cultes nationaux, répandus par toute la Chine, se déploient à la cour dans toute leur ampleur. D'ailleurs le culte des ancêtres impériaux est d'intérêt national. Si le chef de chaque famille se croit tenu dans l'intérêt des siens de rendre à ses ascendants les hommages religieux qui assurent à leur postérité la continuation de leur bienveillance et une certaine protection, le chef de l'empire, qui est le père de tous, le chef de la famille nationale, doit dans l'intérêt national se concilier la bienveillance continue de ses prédécesseurs. Ce n'est pas lui seulement ou les siens, c'est l'empire tout entier qui est appelé à en profiter.

Le temple des ancêtres impériaux est situé au sud-est de la porte principale du palais, c'est le *Ta-Miao*, « le Grand Temple ». Il se divise en trois grandes salles et en plusieurs autres de moindre grandeur. La salle d'entrée sert au sacrifice commun à tous les ancêtres. Celle du milieu renferme les tablettes les plus importantes. Les empereurs et les impératrices sont placés par couples, en commençant par le grand-père de Choun-Chi, c'est-à-dire par le premier des chefs mantchoux qui depuis 1616 étendit sa domination sur des territoires chinois et jeta ainsi les fondements de la dynastie actuelle des Tsing. Cela donne à cette heure un total de dix générations. Toutes ces tablettes regardent le sud, et c'est dans

cette salle qu'on célèbre un sacrifice au premier mois de chaque saison. C'est là aussi qu'on emmagasine les offrandes en vêtements et en meubles d'usage ordinaire, tels que coupes, tabourets, nattes, etc. En face de cette salle s'étend une cour entourée elle-même de petites salles où sont les représentations des personnages célèbres qu'on invite régulièrement aux banquets sacrificiels, parce qu'ils comptent aussi parmi les pères, les esprits protecteurs de l'empire. On y voit également les tablettes des parents de la lignée impériale et celles des officiers renommés par leur grande fidélité. Enfin la dernière salle contient les tablettes du bisaïeul et de la bisaïeule de Choun-Chi et des trois générations précédentes. Ces chefs tartares, assez insignifiants par eux-mêmes, ont reçu de leurs descendants impériaux, en vertu des effets rétroactifs de l'anoblissement chinois, des titres d'honneur qui les élèvent à un niveau rapproché de la haute position que la possession du trône assure à leurs arrière-petits-fils.

Dans la cour à l'est se trouve un brasier où l'on brûle les prières et les soieries offertes aux ancêtres et aux parents; sur un autre brasier à l'ouest se consument les étoffes destinées aux officiers fidèles.

En outre des sacrifices réguliers le premier jour de chaque troisième mois et à la fin de l'année, on en célèbre d'extraordinaires à l'occasion des grands événements.

Quand le jour marqué est venu, on apporte à l'empereur sur une tablette jaune la prière composée pour la circonstance et il doit l'approuver. Un lot

d'offrandes est déposé devant chaque couple impérial, tandis qu'une table dressée en avant porte le repas proprement dit et les dons qui leur sont offerts en commun. Voici la disposition des offrandes telle que nous la présente l'ouvrage cité de M. Edkins :

TABLETTE DE L'IMPÉRATRICE		TABLETTE DE L'EMPEREUR	
Table et tabouret avec des vêtements	3 coupes de vin 2 bols de soupe	3 coupes de vin 2 bols de soupe	2 pièces de soie Table et tabouret avec des vêtements

TABLE

Vingt-huit plats
Porc. Bœuf. Mouton.
Soie.
Bougies. Encens. Bougies

On doit remarquer deux choses dans ce tableau. La première, c'est que, contrairement à l'usage chinois, le mari et la femme participent à la même table et au même repas. Serait-ce par déférence pour un usage remontant très haut, à une époque de simplicité primitive où le mari et la femme n'étaient pas encore séparés au moment des repas ? Ou bien pense-t-on que la mort a effacé la différence que la coutume chinoise établit sous le rapport de la dignité entre les deux sexes ? Dans les oratoires privés les ancêtres et parents mâles sont d'un côté, les femmes de l'autre, et les deux séries se rapprochent de manière que le père et la mère, le grand-père et la grand'mère, l'arrière-grand-père et l'arrière-grand'mère et ainsi de suite du chef de famille aient leurs tablettes contiguës. Les offrandes alimentaires et autres, servies sur la table sacrificielle, sont donc communes à chaque couple d'époux. Les deux explications sont

également admissibles, mais nous n'osons rien affirmer, nos sources étant muettes sur ce point (1).

Toutefois on observera que si la table est commune, l'impératrice ne reçoit pas autant de dons personnels que l'empereur, et, chose curieuse, c'est l'empereur seul qui reçoit personnellement deux pièces de soie. L'impératrice ne reçoit que des vêtements. Il est vrai qu'elle partagera avec l'empereur la soie déposée sur la table commune. Mais il reste toujours la différence que nous signalons. Il me paraît difficile d'expliquer cette bizarrerie autrement que par le désir de marquer encore, ne fût-ce que sur un point, l'inégalité persistant encore après la mort de l'épouse vis-à-vis de l'époux.

C'est un officier qui lit à genoux au nom de l'empereur la prière que celui-ci a approuvée. Elle établit sa descendance, énonce son nom propre (toujours distinct de son nom impérial et que les sujets n'ont pas le droit de prononcer), elle énumère les titres de tous les souverains et souveraines décédés et conclut en ces termes : « J'ose annoncer à mon aïeul qu'en » ce jour j'ai réuni avec soin des animaux propres au » sacrifice, des soieries, du vin et divers plats comme » expression de mes sentiments de gratitude, et je le » prie humblement de les acepter. »

Pendant la cérémonie qui ne diffère pas essentiellement de celle que nous avons décrite en parlant de la fête du Ciel, un chœur chante au nom de l'empereur et en s'identifiant avec lui des chants où il fait

(1) Comp. le tableau dressé par M. Legge dans sa traduction du Li-Ki, *Sacred Books*, vol. XXVII, après la page 208.

l'éloge de ses ancêtres, s'engage à poursuivre la réalisation de leurs desseins et leur exprime toute sa reconnaissance pour la haute position qu'il doit à leurs vertus. A la présentation du vin, une coupe est placée par un assistant devant chaque tablette. On calcule que, pendant la cérémonie, l'empereur doit se prosterner seize fois et frapper du front le sol trente-six fois. Elle se termine, comme la fête du Ciel, par la combustion des prières et des offrandes. Ce qui prouve que, dans la conception religieuse dont tout ce rituel dérive, les esprits des morts sont considérés comme habitant la sphère supérieure, le ciel. Si on les supposait descendus dans les entrailles de la terre, on leur ferait parvenir les dons à leur adresse en les précipitant dans un puits (1).

Dans l'intérieur du palais, à l'orient, il y a encore un temple des ancêtres impériaux. Probablement les dévotions qu'on leur rend dans ce temple ont quelque chose de plus intime que celles qui ont pour théâtre le Ta-Miao, le grand temple ancestral.

Ce n'est pas tout. Le culte impérial s'adresse particulièrement à deux génies ou divinités patronnes de la profession qui en Chine tient le premier rang dans les préoccupations de tous, celle de l'agriculture. C'est l'agriculture, ses conditions de sédentarité et de paix, qui ont fait la vieille Chine et sa civilisation, qui l'ont séparée matériellement et moralement de

(1) C'est du reste l'idée exprimée par le Chi-King, le livre de poésie, quand il représente l'ancêtre auquel on offre le sacrifice comme *descendant* pour la recevoir, par ex. Decade I, ode VII. Trad. Legge.

ses voisins. Les famines, quand elles se déclarent, sont épouvantables dans ces populations condensées, pullulantes, qui n'ont jamais su s'assurer de grandes et bonnes voies de communication. Rien ne doit être négligé par le gouvernement pour que les récoltes soient abondantes. C'est pourquoi l'empereur rend officiellement un culte spécial au dieu du Sol et au dieu des Grains. Leurs autels s'élèvent à la droite du palais, faisant pendant au grand Temple des ancêtres. Ils forment deux terrasses superposées. La terrasse supérieure est jaune au milieu, bleue à l'est, rouge au sud, blanche à l'est et noire au nord. Au sud-ouest se trouve une cavité où l'on enterre les victimes; car il s'agit en réalité de divinités terrestres. La tablette de *Chei*, dieu du Sol, est à l'est; celle de *Tsé*, dieu des Grains, est à l'ouest. On leur associe les tablettes de Hi-Tou, ou Kaé-Loung, ministre de Hoang-Ti, qui passe pour un des principaux fondateurs de l'agriculture en Chine, et de Hao-Tsé, surintendant de l'agriculture sous les empereurs Yao et Choun (1). Leur culte est célébré au milieu du printemps et au milieu de l'automne, et lorsque des circonstances spéciales motivent une célébration extraordinaire. Les sacrifices sont du même genre que ceux qu'on offre à la Terre et aux ancêtres impériaux.

(1) Comp. Mayers, *Chinese Manual*, art. *Tsi*. Ce Hao-Tsé, personnage légendaire, né en suite d'une conception miraculeuse (sa mère étant devenue enceinte après avoir mis le pied dans l'empreinte laissée par le pas d'un géant), montra dès son enfance le goût le plus vif pour la plantation des arbres et la culture des herbes comestibles. C'est lui qui aurait enseigné le labourage et l'art de moissonner.

Il sera question plus loin des hommages rendus par le monde officiel et par la cour impériale aux grands penseurs que la Chine regarde comme ses maîtres politiques et moraux. Achevons ce chapitre en parlant d'une cérémonie religieuse très particulière, faisant partie intégrante du culte impérial, bien qu'on lui ait souvent assigné un caractère tout différent.

Je veux parler de la cérémonie annuelle dite du « Champ » ou du « Labourage impérial » (1).

Cette cérémonie est fort ancienne ; car il en est parlé tout au long dans le Li-Ki (2), où elle fait l'objet d'une prescription positive.

Le premier jour du premier mois du printemps chinois, c'est-à-dire en février, l'empereur fait choix d'un jour propice. Ce jour arrivé, il monte dans son char, suivi d'un nombreux cortège et emportant avec lui une charrue. Il est escorté de trois Kung ou princes, des neuf King ou ministres, de nombreux Tcheou-heu ou vassaux et de Ta-Fou, grands de l'empire. Parvenu au champ qu'il faut labourer, il descend de son char, prend la charrue et trace trois sillons de sa propre main. Les Kung, à sa suite, en tracent chacun cinq, les Tcheou-Heu chacun neuf. Au retour on vide une coupe de vin dans le temple des ancêtres (ce qui atteste le caractère religieux de la cérémonie) et cette coupe s'appelle « le vin de la récompense ». C'est précisément ce que dit

(1) Comp. pour les détails Plath, *ouv. cit.* II, 84 suiv.
(2) Liv. IV, sect. I, part. I, 13 ; Liv. XVII, sect. III, 20 et ailleurs.

le Li-Ki dans le premier des passages indiqués : « Dans ce mois (le premier du printemps), le premier » jour, le fils du Ciel prie Chang-Ti pour que l'année » soit bonne ; après quoi, le jour de la première con- » jonction du soleil et de la lune ayant été choisi, le » manche et le sôc de la charrue placés entre son » garde-du-corps, troisième occupant du char, et le » cocher, il conduit ses trois ducs, ses neuf hauts » ministres, les princes vassaux et ses grands offi- » ciers, pour que tous de leurs propres mains la- » bourent le champ de Chang-Ti. Le fils du Ciel » creuse trois sillons, chacun des ducs cinq, les autres » ministres et puis les vassaux chacun neuf. Au » retour, dans la grande salle, il prend en mains une » coupe, tous les autres le contemplant, lui et ses » grands officiers, et il dit : « Buvez cette coupe de » reconfort après votre tâche accomplie. » On remarquera l'expression « le champ de Chang-Ti » et la connexion établie entre ce labourage impérial et la prière de l'empereur pour que l'année soit bonne. C'est dans le cours du même mois que l'empereur envoie ses délégués dans les campagnes pour engager le peuple à cultiver ses champs et lui donner les directions nécessaires (1).

Quelle est la signification de ce rite impérial ? Car c'est bien un rite, et les trois sillons de l'empereur ajoutent infiniment peu de chose à la production agricole de la Chine. Au siècle dernier et dans le nôtre aussi, en vertu de l'illusion qui nous porte si souvent

(1) *Ibid.*, 15.

à reporter chez les peuples les plus éloignés de nos idées sociales et humanitaires des principes, des calculs, dont ils n'ont pas la moindre notion, il fut le plus souvent admis que cette cérémonie avait pour but « d'honorer le travail agricole », de l' « anoblir », de le venger des dédains déraisonnables des classes élevées en montrant que l'empereur lui-même et ses grands ne craignaient pas d'y mettre la main. Voilà un point de vue à la Jean-Jacques dont les Chinois n'ont jamais eu ni l'idée ni le besoin. L'agriculture a toujours été chez eux un travail estimé, recherché et pratiqué avec beaucoup d'ardeur. C'est dans leur notion du monde et des devoirs religieux qui incombent aux chefs de la nation qu'il faut chercher l'explication de cette cérémonie.

Le Li-Ki (1) la range sans hésitation parmi les sacrifices. C'est la démonstration de « la bonne volonté » ou de ce qu'il appelle la « sincérité » de l'empereur et de ses lieutenants envers le Ciel. Il s'agit de se procurer le grain qui servira aux sacrifices impériaux lors des solennités où l'on invoquera la bienveillance de Chang-Ti et des autres divinités pour obtenir l'abondance des biens de la terre. Or, pour que le sacrifice soit efficace, il est à désirer que les éléments qui le composent soient autant que possible dus au travail personnel du sacrifiant (2). C'est un sentiment d'une incontestable valeur morale, qui semble s'être affaibli par la suite, quand même on en

(1) Liv. XXII, 5.

(2) C'est bien aussi le point de vue partagé par l'auteur de Gen. IV, 3-4.

retrouve plus d'une trace dans les rituels des sacrifices. Voici ce que dit le Li-Ki : « C'est aussi pour » cette raison (afin de montrer son extrême bonne » volonté) que le fils du Ciel lui-même poussait la » charrue dans le faubourg méridional, afin de se » procurer le grain destiné aux vases du sacrifice, et » que l'impératrice surveillait elle-même ses vers à » soie dans le faubourg du nord, afin de se procurer » des bonnets et des robes de soie (pour les sacri- » fices). De même, les princes de l'État poussaient la » charrue dans leur faubourg de l'est, également » pour préparer le grain destiné aux vases du sacri- » fice, et leurs femmes surveillaient leurs vers à » soie dans leur faubourg de l'ouest, afin d'avoir » des bonnets et des robes de soie. Ce n'est pas » parce que le fils du Ciel et les princes n'avaient pas » de gens pour labourer à leur place, ou parce que » l'impératrice et les princesses n'avaient pas de » femmes pour garder les vers à soie à leur place. » C'était pour montrer leur sincérité personnelle. » Une telle sincérité est ce qu'on appelle faire de son » mieux, et faire de son mieux, c'est ce qu'on appelle » le vrai respect. Quand donc ils avaient fait de leur » mieux avec respect, ils pouvaient servir les Êtres » spirituels. Telle était la bonne manière de sa- » crifier. » Confucius, d'après le même Li-Ki (1), partage entièrement ce point de vue et même l'amplifie encore : « C'est ainsi qu'anciennement le fils » du Ciel avait son champ de mille arpents où il

(1) Liv. XXI, sect. II, 5.

» poussait lui-même la charrue, coiffé du bonnet » carré à nœuds rouges. Les princes vassaux avaient » aussi leur champ de cent arpents, où ils labou- » raient, coiffés du bonnet carré à nœuds verts. Ils » faisaient cela pour servir le Ciel, la Terre, les » Esprits du sol et des grains, leurs ancêtres, et afin » de fournir le nouveau vin, la crême et les vases de » grains. C'est de cette manière qu'ils se procuraient » ces choses, c'était une grande expression de leur » respect (1) ».

Il est donc impossible d'en douter : la cérémonie du « Labourage impérial » a pour les Chinois un sens religieux bien plus que social. Elle entre pour sa part au nombre des conditions d'une bonne récolte. C'est le Ciel et ses associés qui fournissent à l'homme le grain qui le nourrit, à la condition que l'homme travaille convenablement le sol où il doit pousser. C'est leur prouver son respect que de mettre soi-même la main à la tâche et le grain qu'on doit à son labeur vaudra mieux que tout autre quand il faudra leur en offrir. Ce serait, au contraire, leur manquer de respect que d'attendre passivement les productions du sol sans s'être donné la peine de le cultiver. Si un particulier peut se dispenser sans inconvénient de ce devoir, l'empereur et les gouverneurs qui répondent du sort de tous leurs subordonnés risqueraient d'indisposer le Ciel en le négligeant. Ils doivent faire de leur mieux pour assurer l'abondance. En un mot, c'est pour réaliser une des grandes

(1) Le même enseignement de Confucius revient liv. XXIX, 21.

conditions de la bonne moisson demandée au Ciel que l'empereur et les grands mettent au commencement de l'année agricole la main à la charrue. Il est à peine besoin d'ajouter que si l'intention du rite est positive, son accomplissement n'est guère autre chose qu'une formalité. Les trois sillons tracés par la main impériale doivent seulement prouver que l'empereur a pris lui-même l'initiative, donné le branle à la culture du champ. Ce qui sera fait par la suite ne sera que le prolongement de son travail personnel. En réalité le champ impérial est cultivé par des corvéables (1). Mais le principe a été respecté.

On a pu remarquer dans les passages cités que l'impératrice et les femmes des princes vassaux ou des gouverneurs d'États s'acquittaient pour l'élève des vers à soie d'une obligation semblable à celle de leurs époux sur le champ qu'ils labouraient (2). Il s'agit aussi de préparer la soie qui servira à tisser les robes qu'on revêtira lors des sacrifices ou les pièces d'étoffe que l'on offrira aux divinités. A cet effet l'impératrice a sous sa direction une plantation de mûriers et une magnanerie. A la tête des autres femmes impériales de deuxième et troisième rang et clochetant sur ses pauvres pieds déformés, elle porte les vers dans la magnanerie, épluche des feuilles et lave quelques cocons. Un peu plus tard le même cortège revient pour les dévider. Elle a dû se préparer à cette cérémonie par des abstinences et le

(1) Plath, *ouv. cit.*, II, 87, d'après le Tcheou-Li.

(2) V. le Li-Ki, liv. XXI, sect. II, 7 — Liv. IV, sect. I, part. III, 12, et sect. II, part. I, 19.

recueillement, ce qui prouve qu'il s'agit là aussi d'un rite auquel s'attache une sérieuse importance. Quand on sait la place que tient la sériciculture dans l'industrie chinoise et l'usage que les Chinois font de la soie dans les sacrifices les plus solennels, on n'est pas surpris de voir qu'on prend à la cour souveraine et dans les cours subalternes les mêmes précautions pour conjurer une mauvaise récolte de vers et de cocons que pour confirmer l'espoir d'une abondante moisson au moyen du labourage impérial.

Telle est donc dans ses principales manifestations cette religion des empereurs chinois que l'on peut regarder comme l'épanouissement complet de la religion de l'État. Elle se pratique d'une manière analogue, à divers degrés de pompe et d'ampleur, dans les chefs-lieux des provinces et jusque dans les localités les moins importantes. On a pu voir se confirmer ce que nous avons dit de la direction imprimée à la vieille religion originelle par un travail séculaire d'épuration. Le chamanisme et ses extravagances sont complètement éliminés. Pourtant l'animisme joue un rôle marqué dans toutes ces solennités où le culte des ancêtres et des esprits est étroitement associé à celui des grands dieux de la nature. C'est la correction rigoureuse du rite impersonnel, contrairement aux paroxysmes individuels, aux agitations capricieuses, forcenées, des Chamans, qui distingue avant tout cette religion impériale. Peu ou point de mythologie, la morale religieuse ramenée à un utilitarisme très prosaïque, le mysti-

cisme ne trouvant que çà et là des aliments qui ne peuvent l'exalter beaucoup; mais aussi pas d'obscénité, pas de licence encouragée par l'entraînement d'un sentiment religieux dévoyé, pas d'odieuses cruautés non plus, voilà ce que cette religion, raffinée dans son genre, présente à notre attention. Si l'on accepte la notion du monde et de l'humanité qu'elle suppose, on doit remarquer aussi qu'elle est sobre et même très rationnelle dans les applications qu'elle en fait. Ses principes admis, on ne saurait dire qu'elle est superstitieuse. On n'y trouve ni la concentration épuisante du brahmanisme, ni la grande commisération du bouddhisme, ni la grâce exquise de l'hellénisme, ni le sérieux moral de l'ancienne religion romaine, ni les élans doux et forts des religions bibliques vers un idéal passionnément aimé de pureté, de charité et de vérité. C'est une religion luisante, proprette et résonnant sec comme ces jolis meubles à compartiments sans nombre que la Chine nous envoie si bien laqués, si bien découpés. Son mérite,c'est d'être dégagée de la sauvagerie tartare et de s'être mise au niveau de la civilisation, après tout fort remarquable, qu'elle a suivie dans son développement et qu'elle a dû puissamment aider. Car elle a toujours dû favoriser ce goût du travail agricole, cette haute idée de la famille, cet amour de la régularité méthodique en toute chose, que nous regardons comme les facteurs premiers de la civilisation du Céleste Empire. Cette transformation est due au travail séculaire des hommes qui ont toujours occupé le premier rang dans la société chinoise et que nous

désignons par le nom forcément assez vague de « classe lettrée ». L'instant est donc venu d'étudier de près l'homme en qui s'est incarné pour des siècles l'esprit qui n'a cessé d'animer l'élite intellectuelle de la nation et qui l'a marquée d'un sceau que l'on est tenté de croire indélébile, nous allons parler de Confucius.

CHAPITRE IX

CONFUCIUS

SOMMAIRE : Grandeur de Confucius. — Son importance au point de vue religieux. — Son enfance et sa jeunesse. — Etat de l'empire chinois à son époque. — Son mariage. — Son fils Khoung-Li. — Ses vues réformatrices. — Ses ambitions personnelles. — Son séjour à Thsi. — Nommé gouverneur de Choung-Tou, puis ministre du Crime. — Séduction du prince de Lou. — Pérégrinations de Confucius à la recherche d'une haute fonction. — La favorite du prince de Houei. — Les déceptions. — Retour au pays natal. — La mort du sage.

Si la grandeur d'un homme se mesurait uniquement au nombre de ceux qui subissent l'impression de sa personnalité, Confucius pourrait prétendre au premier rang dans l'histoire. D'autres ont semé dans le monde des idées plus vastes, plus originales, plus profondes ou plus élevées. D'autres ont ouvert à la pensée des horizons plus nouveaux ou plus étendus, et, en religion notamment, dépassé de très haut le penseur chinois par la puissance ascensionnelle de leurs inspirations. Aucun n'a pétri d'une manière plus irréformable l'énorme quantité de pâte humaine soumise à son action personnelle. Voilà plus de vingt-trois siècles que Confucius a quitté la terre. Depuis lors sa renommée n'a fait que grandir. Il a été divi-

nisé dans le sens où la Chine divinise ses héros. Il a dans tout l'empire ses temples, ses autels, ses sacrifices. Son culte rentre dans celui de l'Etat. L'empereur n'oserait pas plus lui refuser les hommages officiels qu'il n'oserait supprimer ceux qu'il rend au Ciel, à la Terre et à ses propres ancêtres. Son prestige est tel que les adhérents de formes religieuses qu'il eût certainement dédaignées ou repoussées s'inclinent avec respect devant ses statues et, dans toute la Chine, les jeunes enfants qui fréquentent les écoles font chaque jour sur le seuil de leur classe une révérence en l'honneur de Confucius.

On sait d'avance qu'il ne saurait être question en Chine d'une divinisation dans le sens grec ou chrétien. Confucius est resté un simple homme dans l'opinion de ses plus chauds admirateurs. Mais en vertu des croyances chinoises sur les relations qui ne cessent d'unir à travers les temps les esprits défunts à leurs descendants, les empereurs défunts à la nation, les maîtres défunts à leurs disciples, l'esprit de Confucius est demeuré le patron d'innombrables dévots qui peuvent passer pour la nation chinoise elle-même. Ils en forment tout au moins les cadres vivants, et ce sont ces cadres qui présentent le plus de résistance aux innovations, qu'elles viennent du dehors ou du dedans. Tandis qu'ailleurs c'est le peuple ignorant qui se montre routinier, récalcitrant à tout ce qui pourrait changer ses habitudes ou modifier ses idées, en Chine les classes instruites en presque totalité, les lettrés, les gradués, les mandarins ont été, du moins jusqu'à présent et sauf quel-

ques rares exceptions, plus opiniâtres encore que le peuple proprement dit dans leur attachement têtu aux traditions du passé, et c'est un pli d'esprit qu'ils ont contracté à l'école du sage mort l'an 479 avant Jésus-Christ. Mais ce pli d'esprit, Confucius l'avait trouvé lui-même déjà très marqué.

Ce n'est pas en effet que Confucius ait fondé en Chine rien de précisément nouveau. Il se fût contredit s'il avait enseigné une doctrine vraiment nouvelle ou fondé une institution inconnue de ses devanciers. Nul ne poussa plus loin, je ne dirai pas seulement le respect ou l'amour de l'antiquité, je dirai LA FOI dans l'antiquité de sa nation, dans l'excellence et la perfection de cette antiquité. Ce fut chez lui une véritable religion. Sa grande ambition fut de revenir aux maximes des temps les plus reculés et de les appliquer au milieu d'une société qu'il croyait dévoyée, malheureuse, pour s'en être écartée. Il n'est pas non plus admissible que la tendance dont il est le plus illustre représentant soit née avec lui. Un réformateur peut proposer brusquement à ses contemporains de restaurer une pureté primitive (imaginaire ou réelle), que l'ignorance ou la corruption des siècles précédents a ternie, et provoquer par cela même une révolution radicale. Alors il est lui-même par ce seul fait un novateur et le premier des révolutionnaires. Or Confucius n'a jamais assumé pareil rôle, jamais il n'a fait cette impression sur ses contemporains. On doit donc admettre qu'il a eu des prédécesseurs, au moins quant à la tendance générale de son esprit et de sa méthode d'enseignement.

En particulier la religion à laquelle il adhérait et qu'il pratiquait scrupuleusement ne diffère par rien d'essentiel de celle que nous avons décrite au chapitre précédent. Il dut la trouver déjà dégrossie et dégagée des scories chamanistes dans les classes supérieures, par conséquent le travail d'épuration s'était opéré avant lui et depuis assez longtemps pour qu'il s'imaginât que telle avait été la religion primitive du Céleste empire. Il y avait donc eu longtemps avant lui des hommes attachés aux mêmes principes religieux, et le fait est qu'en religion il n'inventa rien. Mais il consacra, il solidifia par son enseignement et la tournure très rationaliste de ses idées ce mouvement déjà séculaire, et il lui donna une expression, une consistance telle que la direction en fut fixée pour des siècles et mise en quelque sorte au-dessus des discussions. On put ajouter à ce qu'on peut appeler la religion de Confucius, nous verrons bientôt dans quel sens on doit la comprendre, on put même s'engager dans des tendances qui eussent éveillé en lui de profondes antipathies, jamais on ne songea à la combattre, encore moins à la supprimer (1).

On a dit que Confucius avait été un simple moraliste et qu'en cette qualité il n'a pas de place marquée dans l'histoire religieuse. Mais ce moraliste est devenu un quasi-dieu, il est adoré dans des milliers de lieux, la religion officielle de son pays trouve

(1) Nous n'oublions pas, mais nous croyons pouvoir négliger dans ce rapide aperçu la réaction mal connue, toutefois évidemment anticonfucéenne, qui signala le règne de Chi Hoang-Ti, le brûleur de livres, mais qui fut de si courte durée.

dans son enseignement et dans son école le plus solide, le plus stable de ses appuis. On peut défier qui que ce soit de faire l'histoire de la religion chinoise sans tenir le plus grand compte de la personne et de l'œuvre de Confucius. S'il n'a rien fondé d'original ou de nouveau, c'est lui qui a donné sa forme stéréotypée à l'idéal religieux de sa nation.

Cette influence si étonnamment prolongée ne peut s'expliquer en effet que d'une manière, c'est qu'aucun homme n'a mieux incarné l'idéal chinois. Confucius est le Chinois des Chinois. L'habitant du Céleste-Empire contemple en lui ce qui constitue à ses yeux la sagesse et la vertu suprêmes. On ne lui décerne théoriquement ni l'infaillibilité ni l'impeccabilité, mais cela revient à peu près au même dans la pratique. Et il ne faudrait pas opposer à ce jugement les complaisances que la masse du peuple chinois témoigne pour les grosses superstitions du taoisme et du bouddhisme, si contraires à l'extrême sobriété, pour ne pas dire à l'extrême sécheresse du point de vue religieux de son sage favori. Les peuples comme les individus peuvent nourrir des contradictions qui divisent la conscience en surface sans en détruire au fond l'unité. Un homme de mœurs habituellement mauvaises peut éprouver par intermittences des désirs très sincères de régénération et de moralité, et quand il réfléchit sérieusement, il se dit que ce sont les meilleurs moments de sa vie, que c'est alors son meilleur moi qui se réveille et proteste contre les abaissements, contre les souillures de son moi dépravé. L'idéal d'un tel homme est, en dépit de ses

habitudes, d'une haute moralité. L'Israélite, entraîné comme malgré lui par les cultes polythéistes et licencieux de sa race, ne pouvait s'empêcher de prêter une oreille respectueuse aux austères prédications des prophètes qui savaient trouver et faire vibrer des cordes ordinairement endormies au fond de son être. La Grèce, si légère en morale, produisit et sut admirer les premiers moralistes de notre antiquité. De même, pourrait-on dire, le Chinois, tout dominé qu'il soit à chaque instant par des superstitions aussi épaisses qu'absurdes, ne saurait se soustraire au charme supérieur de cette sagesse pratique, où la religion a sa place, mais n'encombre pas, où le ritualisme règne et gouverne, ce qui est loin de lui déplaire, où les obligations et les relations de la vie quotidiennes sont ramenées à des maximes sensées, prudentes, humaines, toutes pénétrées de ces sentiments de respect, de convenance et d'équilibre entre les extrêmes, qui sont pour lui le dernier mot de la perfection. La durée même de l'état social dans lequel la nation chinoise se perpétue malgré bien des révolutions politiques n'a pu que rendre plus visible le contraste qui existe entre son idéal et sa vie réelle. Avec le temps les deux directions entre lesquelles, sur le terrain religieux, l'esprit chinois se partage, ont dû accuser toujours plus leurs différences. Il n'en est que plus remarquable de voir combien le prestige de Confucius a peu souffert de ce qui, chez d'autres peuples, l'eût diminué, si ce n'est anéanti. Il est donc évident que, malgré les contradictions de la surface, le fond de la conscience chinoise a toujours plaidé pour lui.

A présent, et précisément parce que Confucius est si parfaitement chinois, il ne faut pas s'attendre à ce que nous puissions toujours partager l'admiration de ses compatriotes et même d'un certain nombre d'Européens. Plus d'un parmi nous s'est laissé imposer par cette gloire proclamée depuis vingt-trois siècles par des centaines de millions d'hommes. Encore faut-il se demander quels sont ces millions d'hommes et quels sont les éléments de cette incomparable renommée. Je ne dissimulerai pas qu'à mon sens Confucius a été surfait. Très certainement, partout ailleurs qu'en Chine, dans n'importe quelle société pouvant prétendre au titre de civilisée, Confucius eût été estimé, classé avec éloge parmi les philanthropes, les sages, les hommes qui consacrent leur vie à une cause noble et généreuse. Mais nulle part il n'eût atteint la hauteur où le maintient la vénération des Chinois. Il nous semble démontré que la sagesse de Khoung-Kiou n'est pas sans défaillances, que l'humilité dont il aime à se parer est souvent plus apparente que réelle, que son amour passionné du décorum et du rite jette parfois sur sa personne un jour qui provoque le sourire plus que l'admiration, que ses raisonnements ne sont pas toujours exempts d'ergotage ni ses théories de vide mal dissimulé sous la prolixité des mots, que son désintéressement, très réel, n'allait pourtant pas sans une recherche opiniâtre et même à la fin quelque peu ridicule du pouvoir politique, qu'enfin, jamais et sur aucun point, sa doctrine n'a dépassé le niveau d'une honnête et prosaïque médio-

crité. Mais je reconnais en même temps que ces défauts, les Chinois ne les voient pas ; que cette médiocrité philosophique et cette morale bourgeoise sont précisément de leur goût ; qu'en un mot il est leur homme accompli, ce qui ne signifie pas qu'il pourrait être celui de l'humanité. La grandeur de Confucius est incontestable, mais elle est avant tout chinoise, et c'est ce qu'il faut se rappeler quand on veut se préserver à son égard de toute injustice comme de tout engouement.

C'est le jugement qui nous paraît justifié par l'histoire de sa vie que nous résumons d'après les sources les plus autorisées.

Tous les auteurs qui se sont occupés de la Chine et de son histoire ont fait une large place à Confucius. Les historiens jésuites ont été généralement très impartiaux et même quelque peu complaisants dans leurs appréciations du sage de Lou. GUTZLAFF, au contraire, s'est montré acerbe et plutôt dénigrant. Parmi les ouvrages plus récents, nous citerons particulièrement les introductions de M. LEGGE à ses traductions du Lun-Yu, du Tschoung-Young et du Ta-Hio. — J.-H. PLATH, *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren*, dans les Mémoires de l'Académie de Munich, 1867-1874. — E. FABER, missionnaire à Canton, *Lehrbegriff des Confucius*, 1872. — R.-K. DOUGLAS, *Confucianism and Taouism*, Londres, 1879. — On trouve de nombreux et intéressants détails sur la vie et la doctrine du sage chinois dans le grand ouvrage de M. DE GROOT, traduit par M. CHAVANNES dans les volumes XI et XII des *Annales du Musée Guimet*, 1886. — Enfin nous signalerons une excellente petite monographie,

seulement à notre avis un peu trop laudative, de M. Martin Haug, *Confucius, der Weise China's*, Berlin, 1880, ainsi que l'article *K'ung Kiu* du *Chinese Reader's Manual* de Mayers, 1874. — C'est notamment au Lun-Yu et à MM. Legge, Douglas et Haug que nous empruntons les faits saillants de la vie de Confucius.

Le nom de Confucius est la forme latine du nom chinois *Khoung-fou-Tseu* que les Jésuites ont fait connaître à l'Europe et qui signifie « Khoung le grand Maître ». Son nom de naissance était *Khoung Kiou*, c'est-à-dire Khoung-Monticule. Ce nom lui fut donné, soit à cause d'une protubérance qu'il portait au front en venant au monde (explication qui sent le bouddhisme), soit en raison d'une des circonstances plus ou moins légendaires que nous allons rapporter. Du reste ce nom de Khoung Kiou n'est pas resté en usage, parce que les Chinois regardent comme irrévérent de le prononcer et substituent ordinairement *Mou* à *Kiou* (1).

Confucius naquit à Tso, dans l'État de Lou, qui correspond à la province actuelle de Chang-Tong, au sud du golfe de Pé-chi-li. Sa famille, dont on croit pouvoir suivre la trace jusqu'au XIII[e] siècle avant Jésus-Christ, paraît avoir appartenu à l'ancienne noblesse chinoise de l'État de Soung, l'un de ses ancêtres aurait même été duc ; mais cette dignité n'avait pas passé à ses descendants qui étaient rentrés dans la classe moyenne et qui avaient dû émigrer dans l'État de Lou pour se mettre à l'abri de dangers dont on ne connaît pas bien la nature, proba-

(1) M. Haug, *ouv. cit.*, p. 11.

blement parce que leurs ennemis héréditaires étaient en possession du pouvoir. On parle aussi de l'un de ses ancêtres qui vivait au VIII[e] siècle avant notre ère et qui se serait distingué comme auteur d'œuvres poétiques. Peut-être faut-il se défier quelque peu de la tendance des historiens chinois à rehausser le plus possible la noblesse d'origine de leur sage préféré (1).

Son père Khoung Chou Liang Hi était un officier à la fois militaire et civil qui commandait le district de Tso, dans l'État de Lou. Les historiens chinois disent que c'était un brave militaire que distinguaient sa haute taille, sa vigueur exceptionnelle et son courage. Il avait eu d'un premier mariage neuf filles et d'une concubine un fils impotent, du nom de Meng Pi. Désireux comme tous les Chinois d'avoir un fils qui fût en état de lui rendre les honneurs posthumes, il se remaria à l'âge de soixante-dix ans avec une jeune femme, Cheng Tsé, qui, l'an 551 avant notre ère, lui donna le fils tant désiré.

La légende, bien que relativement sobre à l'égard de Confucius, n'a pas manqué de s'emparer de sa naissance pour l'embellir en lui imprimant un caractère mystérieux, quasi-divin. Sa mère, dit-on, avait vu paraître un Khi-Lin, cet animal fabuleux des légendes chinoises qui ressemble beaucoup à la licorne (2). Le Khi-Lin s'approcha de la jeune femme et laissa tomber de sa bouche une pierre précieuse

(1) On veut même la faire remonter jusqu'aux empereurs Chang et jusqu'au fabuleux Hoang-Ti.

(2) V. p. 159.

où les mots suivants étaient gravés : « Le fils de l'es» prit des eaux succèdera à la dynastie dégénérée des » Tcheou et dominera sans trône ». On ajoute que, désolée de ne pas encore donner des signes de maternité, elle avait prié l'esprit du mont Ni de mettre un terme à sa stérilité. D'autres disent qu'en suite d'une vision, elle s'était retirée dans une grotte du mont Ni pour y attendre sa délivrance. C'est à l'une et à l'autre tradition que l'on veut rapporter le nom de Kiou, « Monticule », qui fut donné par ses parents à l'enfant nouveau-né. Il se pourrait bien que ce soit au contraire le nom qui a suggéré la tradition.

Le père ne jouit pas longtemps du fils que Cheng Tsé lui avait donné. Il mourut trois ans après sa naissance, les laissant, sa mère et lui, dans un état voisin de la pauvreté.

On sait très peu de choses de son enfance. Il paraît pourtant que, très jeune encore, il manifestait déjà des goûts très ritualistes. Sa distraction favorite était de ranger dans l'ordre exact, prescrit par le rituel, les vases qui servaient à la célébration des sacrifices et d'imiter les génuflexions, prosternements et autres postures, que nous savons si compliquées, du cérémonial chinois. Dès qu'il eut assez d'instruction, il s'attacha à lire assiduement les annales de son pays, attiré surtout par la période la plus ancienne où il étudiait avec délices les belles histoires légendaires des empereurs Yao et Choun. Dans ces deux traits on le voit déjà ce qu'il sera toute sa vie, ritualiste prononcé (1), et passionnément amoureux de l'anti-

(1) Comp. Lun-Yu, II, XII, 1.

quité. Sans que nous puissions lui en faire un reproche, car il ne pouvait avoir le sens historique et critique des modernes, il prit pour autant de réalités incontestables tout ce que les documents qu'il lisait lui racontaient du bon ordre, de la prospérité, de la perfection, qui régnaient dans les temps primitifs, il crut à l'âge d'or produit et maintenu par les incomparables vertus des vieux souverains (1), et il en conclut que le bien-être social dépendait uniquement des qualités déployées par les gouvernants. Cette idée, très chinoise il est vrai, acquit dans son esprit la fixité, l'absolutisme d'un dogme, il ne s'en départit jamais, et toute sa vie fut consacrée à chercher les moyens de faire revenir les jours heureux de Yao et de Choun par la réforme personnelle des princes et par l'application des principes qu'il croyait avoir été en vigueur dans cette haute antiquité. Du reste, il était sérieux, studieux, et à quinze ans, dit-il lui-même, « il se sentait disposé à tout » apprendre » (2).

Mais, pour se faire une idée claire de la vie de Confucius et du rôle de réformateur qu'il assuma ou du moins s'efforça de remplir, il faut se rendre compte de la situation de l'empire chinois dans la seconde moitié du VIᵉ siècle avant Jésus-Christ.

Cette situation était fort troublée. La dynastie des Tcheou descendait avec la lenteur, mais aussi avec la continuité ininterrompue des mouvements chinois,

(1) Comp. Lun-Yu, I, VIII, 18-21.
(2) Lun-Yu, II, 4.

la pente qui devait la mener à la ruine totale trois siècles plus tard. Cette race qui avait, par l'énergie et le talent de ses premiers souverains, arraché le sceptre impérial aux Chang devenus indignes de la protection du Ciel; qui avait compté de grands hommes d'état et de hardis guerriers dans les personnes de Vou et de son frère le duc de Tcheou; qui, après quelques souverains moins éminents, avait encore pu porter à son actif le règne long et prospère de Siouen (827-781), donnait tous les signes de l'affaiblissement physique et moral. Les devoirs impériaux étaient négligés, les souverains énervés par les plaisirs, gouvernés par des concubines et des compagnons de débauche. Le relâchement progressif de l'autorité impériale encourageait tous les fauteurs de désordre, et les mauvais côtés de l'organisation féodale établie par les premiers Tcheou se révélaient de plus en plus. La Chine de ce temps-là se composait de provinces qui formaient autant d'Etats soumis à la suzeraineté de l'Etat impérial de Tcheou, lequel est aujourd'hui représenté par la province du Honan. Au nord se trouvait le puissant Etat de Tsin (Chang-Si actuel et partie du Chi-Li), au sud l'Etat de Tso qui s'étendait jusqu'au Yang-tse-Kiang; à l'est, un grand nombre d'Etats plus petits, dont les principaux étaient ceux de Tsi, de Lou, de Houei, de Soung et de Cheng. Enfin à l'ouest du Hoang-Ho se trouvait l'Etat de Tchin, destiné à devenir plus tard le centre de l'autorité. Les Tcheou, devenus maîtres incontestés, avaient réparti ces divers territoires entre les membres de leur famille, leurs partisans et quel-

ques descendants des rois prédécesseurs des Chang. Ils les leur avaient donnés à titre de fiefs. En cas d'agression de la part d'un Etat contre l'autre, le pouvoir impérial devait intervenir, et les princes vassaux devaient au souverain le tribut et la coopération militaire. Du reste, ils jouissaient d'une grande indépendance à l'intérieur de leurs Etats respectifs et les gouvernaient à leur guise (1). Un pareil système, né sans doute, comme le système semblable qui s'établit chez nous avec le moyen âge, des circonstances et de leurs impérieuses nécessités, ne pouvait procurer à la nation chinoise les bienfaits de la tranquillité que si l'autorité impériale demeurait ferme, énergique et puissante. Du moment qu'elle ne l'était plus, les causes de désordre ne pouvaient manquer de produire leurs effets. Les princes ne se souciaient plus de remplir leurs obligations envers le pouvoir central. Chacun d'eux tranchait du souverain. Ils en venaient à chaque instant aux mains, chacun d'eux ne songeant qu'à s'agrandir aux dépens de ses voisins. Les Etats les plus faibles réclamaient en vain la protection de l'empereur qui ne se souciait pas ou n'avait plus la puissance de la leur accorder. En conséquence de cet état d'hostilités continuelles, la plupart de ces rois turbulents étaient des tyrans qui épuisaient leurs peuples par leurs exactions, qui faisaient peser sur eux un joug despo-

(1) Encore aujourd'hui l'une des causes de faiblesse de l'immense empire provient de ce que les vice-rois peuvent longtemps agir à leur tête contrairement aux ordres et à la politique de la cour de Pékin.

tique et qui gaspillaient en dépenses luxueuses et en luttes stériles les ressources dont l'Empire aurait eu grand besoin pour se défendre efficacement contre les barbares qui l'environnaient de tous côtés. Les mœurs publiques et privées souffraient énormément d'un régime qui semblait autoriser du haut en bas du corps social la rapine, l'arbitraire et la corruption. L'empereur demeurait pourtant théoriquement le chef et le protecteur de l'empire ; mais, nous le répétons, les Tcheou n'avaient plus que l'ombre et le décor du pouvoir souverain. C'étaient des empereurs fainéants, à qui l'on adjoignait une sorte de maire du palais, c'est-à-dire un des princes, qui exerçait en leur nom ce qui restait de puissance impériale. On conçoit que, scandalisés d'un tel état de choses, ceux qui, comme Confucius, étaient persuadés que dans l'antiquité tout allait beaucoup mieux, fussent poussés à désirer ardemment que gouvernants et gouvernés revinssent aux maximes qui avaient dû prévaloir sous les anciens empereurs et dont l'abandon avait amené d'aussi tristes résultats.

Revenons maintenant au sage de Lou.

A dix-neuf ans il se maria. Il épousa une jeune fille de l'Etat de Soung. Est-ce sa faute ? Ou celle de sa compagne ? Ou faut-il penser que les sages ne sont pas nécessairement des époux modèles ? Toujours est-il que sa vie conjugale fut de brève durée et peu heureuse. Bien que sa femme lui eût donné un fils et probablement une ou deux filles, il la répudia ou du moins vécut séparé d'elle (1). Il était déjà en pos-

(1) Je connais trop mal les habitudes et le genre d'esprit des femmes

session d'une certaine réputation ; car, à la nouvelle de la naissance de son fils, le prince de Lou, qui l'estimait beaucoup, lui fit cadeau d'une couple de carpes. Ce dont le bon Confucius fut si heureux qu'il voulut donner à son fils le nom de *Li*, c'est-à-dire « carpe ». Ce fils, Khoung-Li, qui précéda son père dans la tombe, ne paraît pas avoir été un personnage distingué; d'ailleurs il ne semble pas non plus que la tendresse paternelle ait été l'une des vertus-maîtresses de l'illustre sage (1). Heureusement pour lui, son fils, avant de mourir, lui avait donné un petit-fils, Khoung Ki, lequel par la suite fut un de ses plus fervents disciples et continuateurs.

chinoises pour conclure de ce qui selon toute vraisemblance aurait eu lieu chez nous à ce qui a pu troubler le ménage de Confucius. Mais il est certain que la plupart de nos Européennes eussent été exaspérées par les goûts et les manies d'un homme aussi ponctuel, aussi préoccupé des plus petits détails d'intérieur et, pour employer le mot courant, aussi » tâtillon » que Confucius.

(1) Voici, par exemple, un trait qui en dit long sur les rapports du fils avec le père. Un des disciples avait observé que le maître s'entretenait quelquefois à part avec son fils. « Avez-vous reçu de votre » père des leçons autres que ce que nous avons tous entendu ? » demanda-t-il un jour à Khoung-Li. — Non, repondit celui-ci, il » était seul un jour que je traversais à pas rapides la cour inférieure. » Il me dit : Avez-vous lu les Odes (le Chi-King) ? — Pas encore, lui » répondis-je. — Si vous n'apprenez pas les Odes, vous n'êtes pas » comme il faut être pour que l'on converse avec vous. Un autre » jour, au même lieu et de la même manière, il me dit : Avez-vous » lu les Règles de convenance (Li-Ki)? Sur ma réponse : Pas encore, » il reprit : Si vous n'apprenez pas les Règles de convenance, votre » caractère ne saurait être consolidé. —Là-dessus le disciple enthousiaste s'écria : Je demandais une chose, et j'en ai appris trois. » J'ai étudié les Odes, j'ai étudié les Règles de convenance, et j'ai » appris que l'homme supérieur garde une réserve profonde envers » son fils. » (Lun-Yu II, XVI, 13.)

Dans cette première période de sa vie et pour parer aux besoins de sa famille, Confucius avait accepté le poste assez humble de gardien des magasins de blé ; l'année d'après, il fut promu à celui de surveillant des terres de l'Etat, consistant surtout en pâturages. Mais bientôt il se démit de sa charge. Elle ne répondait ni à ses goûts ni à ses ambitions. Tout en remplissant exactement les devoirs qu'elle lui imposait, il se sentait dominé par le besoin de méditer sur les questions morales, historiques, sociales, et il aimait à enseigner. Bientôt tout son temps se trouva pris par l'instruction d'un nombre de jeunes disciples qui, sur sa renommée précoce de savoir et de sagesse, lui formèrent en peu de temps un auditoire intelligent et dévoué. Beaucoup d'entre eux appartenaient aux premières familles du pays, et Confucius possédait l'art de se faire aimer de ses élèves. Il n'accueillait pas indistinctement tous ceux qui se présentaient. « Je n'ouvre pas la vérité », disait-il, « à » celui qui n'est pas avide d'acquérir la connaissance, » et je n'accorde pas mon aide à celui qui n'est pas » désireux d'expliquer les choses lui-même. Quand » j'ai présenté un côté d'un sujet et que l'auditeur est » incapable d'en déduire les trois autres, je ne répète » pas la leçon » (1).

Cette espèce de sélection faisait qu'on tenait à grand honneur de faire partie de la jeune école. Confucius vivait des honoraires que lui servaient ses disciples, mais il ne repoussait pas ceux qu'il voyait avides de

(1) Lun-Yu I, VII, 8.

s'instruire et qui ne pouvaient lui offrir qu'« un morceau de viande séchée », ce qui représentait proverbialement la plus minime des contributions (1). Du reste, le dernier des reproches qu'on puisse faire à sa mémoire est celui d'avoir été cupide. Il se montra toujours d'un parfait désintéressement en matière d'argent. Une autre ambition que celle de faire fortune le dominait. Déjà il avait conçu le grand projet, qui devait absorber sa vie. Il voulait opérer la réforme sociale et morale de l'empire chinois.

Il était, disons-nous, arrivé à cette conviction que tous les maux de la situation, l'affaiblissement de l'autorité impériale, les entreprises séditieuses, les rivalités, souvent même les guerres mutuelles des princes féodaux, l'impuissance ou l'oubli des lois, le brigandage sévissant de plus en plus, les violences, les pillages, les exactions de tout genre, tenaient à ce que les gouvernants et les gouvernés s'étaient écartés, mais surtout les gouvernants, des principes qui lui semblaient avoir régné sans partage sous les premiers empereurs. La faute était imputable avant tout aux princes et aux empereurs des temps plus récents. Car il était en même temps absolument pénétré de l'idée chinoise que la prospérité du peuple, sa moralité, son bien-être et même les bonnes récoltes, les saisons régulières, le beau temps et la pluie dépendent en tout premier lieu des vertus personnelles et des bons exemples des souverains. Confucius n'eût absolument rien compris à la maxime

(1) Lun-Yu I, VII, 7.

souvent répétée chez nous qu'un peuple n'a jamais que le gouvernement qu'il mérite. Il eût sans la moindre hésitation renversé la proposition pour l'assimiler à sa pensée (1).

Donc, restaurer dans le gouvernement les anciens principes, leur rendre l'autorité et le pouvoir de fait qu'ils auraient toujours dû conserver, tel était le but essentiel qu'il rêvait d'atteindre. Pour y parvenir, il avait conçu un plan qui, s'il dénote beaucoup d'illusions et de confiance en soi-même, ne manque pas de hardiesse et qui fait honneur à son humanité. Il aurait eu horreur de faire appel à l'insurrection pour renverser les pouvoirs existants et les remplacer par d'autres plus fidèles aux vrais principes de gouvernement. Il nourrissait des sentiments sincères de loyauté pour cette maison de Tcheou dont le Ciel jadis avait si visiblement patronné les débuts ; il entendait rester aussi le sujet loyal de son prince de Lou. Alors il s'était dit que s'il parvenait à créer, ne fût-ce que sur un point du territoire, un foyer de réformes politiques et sociales, à faire revivre le gouvernement sage et vertueux de la Chine primitive dans un seul État, même dans un simple district, les résultats magnifiques, le splendide rayonnement de cette restauration dessilleraient les yeux de tous, et que, par la simple force de l'attraction du bien, par la seule puissance de la vérité sociale démontrée par l'expérience, les États voisins, bientôt la Chine entière et même les barbares du

(1) Comp. Lun-Yu, II, XII, 19, 22; XIII, 1, 2, 6, etc.

dehors ne tarderaient pas à se ranger pacifiquement et librement sous un régime aussi parfait, par conséquent sous la direction de ceux qui l'auraient constitué (1). Il avait, comme nous le verrons, la foi ordinaire de ses compatriotes dans la bonté native de l'homme qui n'est mauvais que par accident, faute de lumières et de bonnes lois, et qui ne résiste pas à l'enseignement et à l'exemple du bien.

Restait donc à déterminer la voie à suivre pour organiser ce foyer local dont les rayons illumineraient le monde. Il n'y avait, lui parut-il, qu'un moyen, et ce moyen se confondait avec le désir ardent qui sourdait en lui d'être personnellement l'exécuteur de ce grand dessein, c'était qu'il réussît à devenir lui-même le conseiller intime, toujours écouté, d'un prince de bonne volonté qui consentirait à se régler toujours d'après ses avis, — ou bien qu'il fût investi par ce prince du pouvoir suprême sur un district, une ville, un territoire de quelque importance, afin que l'expérience confirmât sa théorie. De la ville la réforme s'étendrait spontanément à l'État, de l'État à l'empire, de l'empire au monde entier.

En attendant, il continuait à s'instruire et à instruire les autres. A vingt-huit ans il apprenait à tirer de l'arc, matière de rituel dans l'ancienne Chine (2), et il se mit à cultiver l'art musical avec une véritable passion. Jusqu'à la fin de ses jours il en resta grand

(1) Lun-Yu II, XIII, 4, 16.
(2) V. Le Li-Ki, liv. XLIII.

amateur. Son enseignement roulait sur l'ancienne histoire du pays, sur les questions morales, sur les solutions à préférer dans les cas difficiles, sur les règles d'un bon gouvernement, les vertus d'un bon souverain, celles d'un bon ministre, sur la signification et l'importance des rites sociaux, religieux, politiques. Sur ces derniers points il était intarissable. Ses leçons étaient de plus en plus goûtées, sa réputation grandissait. Il ressentait le vif désir de visiter la capitale impériale, la ville de Lo (province actuelle du Honan). Il pensait que là seulement il pourrait se renseigner pertinemment sur les anciennes cérémonies, telles qu'elles se célébraient depuis l'origine à la cour des Tcheou. L'empereur, en effet, bien que dépouillé de presque tout son pouvoir politique, n'en continuait pas moins d'exercer cette espèce de pontificat qui faisait partie de ses fonctions souveraines. Le culte du Ciel et de la Terre, des ancêtres impériaux, des esprits, des astres, du sol, de l'atmosphère et des montagnes constituait toujours le culte impérial par excellence. On comprend l'envie violente qu'éprouvait Confucius d'aller voir de ses propres yeux tout ce cérémonial en action. Mais le voyage était long et coûteux. On en parla au prince de Lou qui avait déjà voulu du bien à Confucius et qui était fier de l'éclat projeté sur son État par la renommée du jeune maître. Le prince-duc de Lou mit gracieusement une voiture et des chevaux à sa disposition.

Confucius fut enchanté de tout ce qu'il vit à Lo en fait de temples (1), de palais, de salles où se trou-

(1) Lun-Yu, I. III, 15.

vaient des portraits de Yao et de Choun, de vases servant aux cérémonies, aux sacrifices, aux relations de société, etc. « Je comprends maintenant », dit-il à des disciples qui l'avaient suivi, « pourquoi la maison » de Tcheou est parvenue à l'empire. » Toutefois on ne voit pas qu'il ait cherché les occasions de nouer des relations avec des personnages de la cour. Il est probable qu'il ne trouvait favorables ni les gens ni l'esprit qui régnait dans ce monde ne vivant plus que du prestige du passé. En revanche, il tint fort à visiter le célèbre penseur Lao-Tseu, son aîné, dont la réputation de sagesse était grande. C'est ce Lao-Tseu qui est devenu par un singulier tour des choses le fondateur du taoisme. Il se distinguait de Confucius en ce que, sensible comme lui aux maux de la situation, il ne se souciait pas de travailler directement à la réforme. C'était un contemplateur, un solitaire, un des rares esprits spéculatifs que la Chine ait connus, un mystique très peu ritualiste et un homme très bourru. Jamais atomes moins crochus ne furent mis en contact par le mouvement éternel qui les précipite les uns contre les autres que le jour où se rencontrèrent les deux sages chinois. Nous reviendrons sur l'entretien ou plutôt sur le monologue hautain qu'adressa Lao-Tseu à Khoung-Kiou. Il le reçut avec rudesse et même, d'après la tradition taoiste, il le réduisit au silence en lui montrant ce qu'il y avait de chimérique dans ses espérances et en lui reprochant de cacher beaucoup de vanité sous son humilité affectée. Naturellement les confucéens n'acceptent pas cette version. Ils expliquent le silence de Con-

fucius en disant qu'il avait horreur des disputes et qu'il se taisait régulièrement quand il se voyait en face d'un adversaire de parti-pris (1).

A part ce désagrément, il revint à Lou très édifié de tout ce qu'il avait vu et avec un nouveau bagage de connaissances, à ses yeux très précieuses, dont il fit profiter ses nombreux disciples. Leur chiffre s'élevait, dit-on, à trois mille. Mais une guerre civile éclata dans l'État de Lou. Le prince, ayant le dessous, dut se réfugier dans l'État voisin de Thsi, où Confucius le suivit. Une petite anecdote spéciale à ce voyage nous montrera la haute idée que Confucius se faisait d'un bon gouvernement. Comme il suivait la route menant à la résidence du prince de Thsi, il aperçut une femme qui pleurait sur une tombe, et il envoya son disciple Tseu-Lou lui demander la cause de son chagrin. « Mon beau-père », dit la femme, « a été tué ici par un tigre ; mon mari » aussi, et maintenant mon fils a subi le même sort ». — « Pourquoi donc, » dit Confucius qui s'était approché, « ne quittez-vous pas ce pays ? » — Parce » qu'ici nous n'avons pas de gouvernement oppres- » seur. » A cette réponse, Confucius se tourna vers ses disciples et leur dit : « Mes enfants, rappelez- » vous ceci, un gouvernement oppresseur est pire » qu'un tigre (2). »

King, le prince de Thsi, était charmé de posséder à sa cour le célèbre professeur. Il le faisait discourir,

(1) Comp. Lun-Yu. II, XIV, 7.
(2) D'après Douglas, *liv. cit.*, p. 30.

l'écoutait volontiers, mais plutôt en amateur qu'en homme disposé à suivre ses conseils. Ce dilettantisme ne pouvait plaire au réformateur. Pourtant le prince King voulut lui assigner les revenus de la ville de Leu-Kiou. Confucius refusa en disant à ses disciples : « L'homme supérieur ne reçoit pas de ré» compense avant d'avoir rendu des services (1). » Il demeura donc dans la capitale de Thsi, très occupé d'en étudier et d'en admirer la musique et les chants qui remontaient, disait-on, jusqu'au pieux empereur Choun (2). D'ailleurs il n'avait pas renoncé à l'espoir de convertir à ses vues le prince King qui, s'il y était parvenu, lui aurait confié les rênes de son gouvernement, de sorte qu'il aurait pu tout de suite réaliser sa réforme dans une principauté tout entière. Un jour que le prince lui demandait ce qui faisait un bon gouvernement, Confucius lui répondit sentencieusement : « C'est quand le prince est prince et que » le ministre est ministre; c'est quand le père est » père et que le fils est fils ». Sans doute Confucius entendait par là que le pays est bien gouverné lorsque le prince et ses ministres s'acquittent comme il faut de leurs devoirs spéciaux et lorsque l'on maintient dans les familles l'observation des devoirs

(1) C'est une question de savoir si Confucius s'adjugeait de lui-même le titre d'*homme supérieur* ou s'il ne désignait pas ainsi l'idéal de l'homme pratique, tel qu'il le concevait, en s'efforçant de le réaliser de son mieux. Je penche pour cette seconde opinion, sans méconnaître que, dans plus d'un passage où Confucius parle de lui-même et de « l'homme supérieur », il s'exprime de manière à laisser entendre qu'il se considérait comme digne de ce surnom.

(2) Lun-Yu, I, VII, 13.

que supposent les relations paternelles et filiales. Mais on conviendra que le prince de Thsi n'était pas beaucoup plus avancé après qu'avant cette réponse, et il y a, ce me semble, quelque ironie dans sa réplique : « En effet, si le prince n'est pas prince, si le » ministre n'est pas ministre, si le fils n'est pas fils, » lors même que je toucherais mes revenus, pour- » rais-je en jouir? (1). » Cependant le prince insistait toujours auprès de Confucius pour que celui-ci acceptât une pension et se fixât ainsi définitivement à sa cour. Mais Confucius avait un adversaire dans la personne du premier ministre de Thsi, Hien Ying, qui flairait un remplaçant possible dans le réfugié de Lou et qui tint à son maître le discours suivant (2) : « Ces lettrés ne sont pas gens pratiques et » il ne faut pas les imiter. Ils sont hautains, entichés » de leurs propres vues, et ne se résignent pas à » rester dans des conditions inférieures. Ils attachent » une valeur immense à toutes les cérémonies des » funérailles, exagèrent leur douleur et gaspilleront » tout leur avoir pour faire de superbes enterre- » ments, ce qui ne pourrait que nuire aux mœurs du » pays. Ce Khoung-Kiou est farci de minuties bi- » zarres. Il faudrait plusieurs vies pour épuiser tout » ce qu'il sait en fait de cérémonies pour se lever et » pour se coucher. Nous n'avons pas le temps d'étu- » dier ses règles de convenance. Si vous voulez » l'employer à changer les coutumes de Thsi, vous

(1) Lun-Yu, II, XII, 11.
(2) Douglas, *ouv. cit.*, p. 31.

» perdrez la considération dont vous jouissez auprès » du peuple. » Le prince approuva ce raisonnement, et la première fois qu'on lui demanda de suivre les avis de Confucius, il répondit simplement : « Je suis » trop vieux (1) ».

Confucius retourna donc à Lou sans avoir rien obtenu. Le désordre y régnait toujours. Les partis en lutte tâchèrent l'un après l'autre de s'assurer la coopération du réformateur. Il repoussa toutes leurs avances et se renferma dans une studieuse retraite. On assigne à cette période de sa vie le travail de collation et de rédaction qu'il consacra aux documents réunis sous le nom de Chi-King, le livre de poésie, et de Chou-King, le livre de l'histoire.

Après une quinzaine d'années l'ordre reprit enfin le dessus. La dynastie princière fut restaurée, et le prince Ting, qui se demandait si les vues réformatrices de Khoung Kiou ne contenaient pas une grande part de vérité, lui offrit le poste de premier magistrat dans la ville de Choung-Tou.

Confucius avait donc enfin l'occasion qu'il avait tant désirée d'appliquer ses principes de réforme à une ville et à son territoire. Il ne la laissa pas échapper. Il édicta des règlements pour l'assistance des pauvres, pour la stricte observation des rites funèbres, pour l'emmagasinement des vivres, pour la séparation des deux sexes. Et les historiens chinois affirment que les résultats de cette réforme méthodique furent aussi prompts que merveilleux. Il n'y avait

(1) Lun-Yu, II, XVIII, 3.

plus ni vols, ni fraudes, ni violences. Tout le monde était enchanté, le prince était comme tout le monde. Dans sa satisfaction il nomma Confucius assistant-surintendant des travaux publics et bientôt après ministre du Crime — c'est-à-dire, dans notre langue, de la Justice. Cette fois encore, toujours selon les historiens chinois, le succès fut complet. C'est au point, disent-ils, que le crime disparut de l'Etat et qu'il fut inutile d'appliquer les lois pénales. Nous allons voir qu'il y a quelque exagération dans cette peinture trop louangeuse. Mais on peut facilement admettre que l'administration de la justice confiée à des mains probes et sûres comme les siennes eut pour résultat une grande amélioration des mœurs publiques. Ajoutons que, par sa prudence et sa présence d'esprit, Confucius sauva son prince du piège que lui avait tendu le duc de Thsi. Celui-ci l'avait invité à conférer avec lui pour jeter les bases d'un traité d'alliance, mais il avait caché près du lieu de l'entrevue une bande soudoyée pour l'enlever traîtreusement. Confucius, en présence du péril qu'il avait soupçonné, enleva lui-même son prince et le mit en sûreté. Il réussit même à faire aboutir les négociations d'une manière fort avantageuse pour l'Etat de Lou.

Voici un trait de sa judicature qui le peint tout entier avec sa droiture un peu subtile, son désir de justice et sa confiance presque enfantine dans le pouvoir de l'enseignement.

Un père vint un jour accuser son fils devant lui, espérant probablement qu'il gagnerait aisément sa

cause devant le grand prédicateur de la piété filiale. Mais, à la surprise de tous, Confucius fit mettre en prison à la fois le père et le fils, et comme on lui demandait des explications : « Dois-je », dit-il, « punir » pour violation du devoir filial un fils à qui on ne » l'a jamais enseigné ? Celui qui néglige d'instruire » son fils de son devoir n'est-il pas aussi coupable » que le fils qui y manque ? Le crime n'est pas inhé- » rent à la nature humaine, et par conséquent le » père dans la famille, le souverain dans l'Etat sont » responsables, le premier des crimes commis contre » la piété filiale, le second des crimes contre les lois. » Si un roi néglige de publier ses ordonnances et » punit ensuite conformément à leur teneur ceux qui » y contreviennent, il joue le rôle d'un escroc ; s'il » lève des taxes arbitrairement, sans avertissement » préalable, il est coupable d'oppression ; et s'il envoie » les gens à la mort sans avoir instruit leur affaire, » il commet une cruauté » (1).

A part la redondance de l'explication et ce qu'il y y a pour nous d'étrange dans cette logique pour ainsi dire claudicante, coutumière chez les sages chinois, on trouve dans cet énoncé des idées qui font certainement honneur à l'équité comme à la pénétration de Confucius. Mais ce qui est caractéristique de l'homme et de sa doctrine, c'est que rien dans l'historiette ne nous éclaire sur la question de savoir si en effet le père avait négligé d'instruire son fils des devoirs qu'il devait remplir vis-à-vis de lui. L'esprit

(1) Comp. Douglas, *ouv. cit.*, p. 34.

du morceau, c'est que si le fils a manqué à ses devoirs, cela prouve qu'on ne les lui a pas enseignés. C'est d'ailleurs ce que suppose la réflexion de Confucius que le crime n'est pas inhérent à la nature humaine. Tout le mérite et toute la faiblesse du confucéisme proviennent de cette première notion.

C'est probablement ce qui nous explique, à côté de son goût prononcé et en quelque sorte congénital pour les formes cérémonielles, l'étonnante importance qu'il leur attribuait en toute circonstance. Par exemple, en présence du prince — de ce prince qu'il entendait gouverner — il affectait une attitude embarrassée, il pliait sur les genoux, et il parlait si bas qu'il avait l'air de n'avoir plus que le souffle. Quand son tour arrivait de porter le sceptre ducal, il se courbait comme accablé sous le poids. S'il était malade et que le prince lui fît l'honneur d'une visite, il ne le recevait qu'après avoir passé son habit de cérémonie (1). Il était avec tout le monde d'une politesse plus que raffinée. Etait-il chargé de recevoir un visiteur étranger, il se dissimulait derrière les officiers qui lui servaient d'escorte, et quand il voyait le visiteur franchir le seuil de la porte, il s'élançait à sa rencontre les bras étendus, les agitant comme des ailes, comme pour lui montrer qu'il « volait » au-devant de lui (2). Tout ce formalisme était voulu, réfléchi. Confucius était persuadé que la minutieuse observation des rites était indissolublement liée à la mora-

(1) Lun-Yu I, X, 13.
(2) Comp. Lun-Yu I, X, 2-5.

lité, que l'une ne pouvait se passer de l'autre, et qu'il lui appartenait de donner l'exemple en cela comme en tout. Cela rentrait dans sa conviction de la toute-puissance de l'exemple, et, à table comme au lit, au travail comme pendant ses récréations, son objet avoué était d'être vu pour être imité (1).

Il faut d'ailleurs reconnaître qu'il ne se borna pas dans le cours de son ministère à ces démonstrations puériles. Il donna l'excellent exemple de ne prononcer des arrêts qu'après avoir pris l'avis de plusieurs assistants. Il maintint énergiquement la tranquillité publique. Il démantela quelques villes fortifiées qui servaient toujours de forteresses aux rebelles. Il rendit des ordonnances pour enjoindre aux femmes la chasteté et la docilité (on ne nous dit pas les mesures qu'il prit pour se faire obéir). Bien qu'il n'aimât pas la peine de mort, il livra au bourreau un certain Chao qui organisait dans sa demeure le brigandage et la sédition. Le renom de bon ordre et de prospérité que cette fermeté, jointe à beaucoup de douceur et d'humanité, valut à l'État de Lou fit que beaucoup de Chinois des autres États s'y transportèrent pour y vivre et travailler en paix. La puissance du prince de Lou en fut accrue, et Confucius était ravi de voir se confirmer un des points qui lui étaient le plus chers de sa théorie politique, savoir qu'un bon gouvernement, par sa vertu rayonnante, fait pacifiquement des conquêtes illimitées et finirait même par s'étendre au monde entier.

(1) Douglas, *liv. cit.*, 35.

Il comptait sans les passions, sans les jalousies et les rivalités, qui devaient infliger un triste démenti à son naïf espoir.

Les historiens chinois nous apprennent que le prince de Thsi s'effraya de la puissance grandissante de l'État de Lou, qu'il attribua ces progrès à Confucius et que, sur le conseil d'un ministre très habile, il entreprit de faire tomber en disgrâce le sage de Lou. C'est vraiment une histoire d'extrême orient.

Il fit recruter cent vingt chevaux superbes et quatre-vingts jeunes filles d'une grande beauté, bonnes musiciennes, fortes chanteuses, et il envoya le tout à son ami le prince de Lou. Celui-ci ravi s'empressa d'ouvrir ses écuries aux cent vingt chevaux et son harem aux quatre-vingts jeunes beautés, et ce que le prince de Thsi avait prémédité, en lui faisant ce cadeau perfide, se réalisa de point en point. La sagesse de Yao et la prudence de Choun pâlirent surtout devant les attraits des nouvelles venues, et le prince de Lou envoya promener tous ceux qui venaient lui parler des affaires d'État. Pendant des jours entiers il refusa de donner audience à ses ministres.

« Maître, » dit alors à Confucius son fidèle Tseu-Lou, « il est temps que vous vous retiriez. » Confucius ne s'en souciait guère. Il lui était pénible d'abandonner son œuvre à peine ébauchée. Bientôt allait revenir le jour du grand sacrifice au Ciel. Ce jour-là il avait régulièrement des entretiens fort sérieux avec le prince, et il espérait que de respectueuses remontrances rappelleraient le souverain à ses

devoirs. Vaine espérance! Le prince préféra les chants et les danses de ses almées aux prêches de son moraliste, Confucius s'avoua vaincu et donna sa démission. Il avait près de cinquante-sept ans.

« Si un prince voulait m'employer, » disait-il en soupirant, « je ferais quelque chose de considérable » en douze mois; en trois ans le gouvernement serait » parfait (1). » Il pensait donc à se transporter dans un autre État pour y reprendre à nouveau l'œuvre interrompue de Lou. L'instant n'était pas favorable. Aucun des princes feudataires, qui cherchaient à restreindre toujours plus l'autorité impériale, n'était disposé à adopter la politique de Confucius qui tendait à rétablir l'ancien état de choses où l'empereur était vraiment le maître (2). Ses disciples le sentaient bien et, dans leur désir de voir leur sage revêtu d'un nouvel emploi, ils lui demandèrent s'il ne pourrrait pas mitiger un peu la rigueur de ses principes. Confucius leur répondit à sa manière toujours sentencieuse et indirecte : « Un bon cultivateur sème, mais » il ne peut garantir la moisson; un artisan peut être » fort habile, mais il ne peut organiser un marché » pour vendre ses marchandises. De même, l'homme » supérieur peut cultiver les principes, mais il ne peut » pas les faire accepter de ceux qui les repoussent (3). »

La réponse est fière, mais la suite prouva que le semeur ne renonçait pas encore à l'espoir de préparer la récolte et de la diriger. Il y avait, il y eut

(1) Lun-Yu, II, XIII, 10.
(2) Lun-Yu, II, XVI, 2.
(3) Douglas, p. 40.

depuis lors dans l'âme du sage une certaine nostalgie du pouvoir perdu. Le fait est qu'il le chercha de nouveau avec une constance qui ne fut pas toujours sans jeter quelques ombres sur son caractère. Il quitta l'État de Lou pour se rendre dans celui de Houei. Il y fut reçu avec distinction, et même le prince régnant lui assigna une pension considérable. Confucius l'accepta, contrairement au principe qu'il avait opposé jadis aux offres analogues du prince de Thsi. Il espérait amener à ses vues celui qui lui témoignait d'emblée tant de bon vouloir. Au bout de dix mois il s'aperçut qu'il ne faisait aucun progrès. Des jalousies et des intrigues de courtisans lui barrèrent le chemin, et il laissa la capitale de Houei pour se rendre dans l'État de Tchin.

C'est en route pour s'y rendre qu'il traversa la ville de Kouang où il faillit être victime de sa ressemblance avec un chef de pillards dont le peuple de cette ville avait beaucoup à se plaindre. La foule entoura la maison où il était descendu et manifesta les sentiments les plus hostiles. Ses disciples — il y en avait toujours un certain nombre qui le suivaient partout — étaient fort alarmés. Confucius les rassura en affirmant que le Ciel, dont il avait reçu mission, ne voulait pas qu'il pérît. C'est une des circonstances où il s'attribua le plus clairement un mandat divin (1). Là-dessus il accorda sa lyre et se mit à chanter quelques hymnes du vieux temps.

La foule ameutée reconnut son erreur et le laissa

(1) Tel doit être le sens du passage du Lun-Yu, I, IX, 5.

libre. Des raisons que nous ignorons, peut-être le regret de n'avoir pas déployé dans l'État et auprès du prince de Houei assez de persévérance, peut-être les nouvelles qui lui parvinrent des regrets que le prince avait manifestés après son départ, le déterminèrent à retourner à Houei. De nouveau, l'accueil que lui fit le prince fut des plus encourageants, et même il se trouva que la belle et célèbre Nan-Tsé, sa favorite, se prit d'un goût inattendu pour le savant maître Khoung. Elle voulut absolument le voir et s'entretenir avec lui. Cela n'était pas du tout conforme aux « Règles de convenance », et Confucius d'abord refusa. Mais elle revint à la charge avec insistance, l'empire qu'elle exerçait sur le prince était très grand, il eût été impolitique de l'irriter ; Confucius se rendit. Il ne conversa toutefois avec elle que de l'autre côté d'un rideau qui la cachait à ses yeux. Cette précaution n'empêcha pas ses disciples de blâmer cette conférence avec une femme de réputation décriée, impopulaire, qu'on accusait d'intrigues et de dissolutions scandaleuses. Confucius lui-même éprouvait quelque embarras en pensant à cette démarche compromettante (1). Ce fut bien pis quand il put se convaincre que l'astucieuse favorite n'avait cherché, en le flattant et en feignant de goûter ses théories, qu'à s'amuser et qu'à l'atteler aussi, lui le sage austère et circonspect, au char de ses triomphes. Quelques jours après, le prince voulut traverser les rues de sa capitale sur un char, ayant à

(1) Lun-Yu, I, VI, 26.

ses côtés la belle Nan-Tsé. Celle-ci profita de l'occasion pour suggérer à son prince l'idée qu'il serait charmant de se faire suivre de Confucius, caprice de jolie femme qui voulait montrer qu'elle se faisait suivre de tous, même de la sagesse incarnée ! Et Confucius reçut du prince l'ordre de les suivre sur un autre char. Il dut se résigner. Sur le marché de la ville qu'ils traversèrent, le peuple rit beaucoup et poussa même des huées. « Voyez la vertu qui court » sur les traces de la volupté ! » s'écriaient de mauvais plaisants. Confucius se sentit couvert de honte, et il prit la résolution de se retirer définitivement d'une cour où sa dignité avait reçu un pareil affront. « Je n'ai encore vu personne, » disait-il le cœur navré, « qui aime la vertu autant que la beauté (1). »

Il reprit donc le chemin de l'État de Tchin. Il y rencontra des adversaires d'un autre genre. Il semble même que sa vie fut menacée par un fonctionnaire qui ne pouvait le souffrir. Encore à cette occasion il chassa le peu de souci que lui causait cette malveillance en se mettant sous la protection du Ciel qui avait fait de lui son mandataire. Mais au bout d'un an ou deux il dut s'avouer que le terrain lui était encore moins favorable qu'à Houei. Une attraction singulière le ramenait toujours de ce côté, et c'est dans le cours du voyage qu'il dut faire pour y retourner qu'il survint un incident qui déconcerta jusqu'à un certain point ses plus fervents admirateurs. Il tomba entre les mains d'un fonctionnaire rebelle, Hoan

(1) Lun-Yu, I, IX, 17.

Toui, qui voulut d'abord le faire mourir et qui ne lui laissa la vie sauvè qu'après avoir obtenu de lui, sous la foi du serment, la promesse qu'il n'irait pas à Houei. Malgré ce serment, Confucius ne fut pas plutôt rendu à la liberté qu'il reprit le chemin de Houei. Ses disciples en furent plus que surpris et lui demandèrent des explications. Confucius se borna à leur répondre : « Mon serment a été extorqué par la force, » les esprits n'entendent pas de pareils serments (1). » Il est difficile de disculper entièrement maître Khoung d'avoir en cette occasion trahi ses propres enseignements sur le devoir absolu de la sincérité.

Cette fois encore, le prince Ling le reçut avec distinction, mais de nouveau les efforts de Confucius pour le convertir à ses idées furent dépensés en pure perte. Il conçut le projet de se rendre dans l'État de Soung, mais la route était barrée par ce chef rebelle dont il avait trompé la confiance. Il se rejeta sur l'État de Tching, mais on lui fit de ce côté assez froide mine. Il revint dans celui de Tchin, même échec. Décidément c'était encore à Houei qu'il trouvait les esprits les moins revêches à ses enseignements et il y reparut pour la troisième fois, toujours accueilli poliment par le prince, toujours écouté, jamais suivi. A la fin l'impatience le saisit, et il fut sur le point d'accepter les offres que lui faisait un certain Pé-Hé, fonctionnaire rebelle de l'État de Tsin qui s'était rendu maître de la ville de Choung Mao et qui eût été sans doute bien aise d'abriter son usurpation

(1) Douglas, p. 44.

sous l'autorité déjà reconnue du sage de Lou. Il se peut aussi que la situation toujours plus troublée de l'empire lui parût désespérée et qu'il ne vît plus d'autre remède qu'une révolution générale. C'eût été, comme il le dit quelque part, recommencer l'œuvre première des Tcheou. Ses disciples lui firent des remontrances en lui rappelant avec quelle sévérité il avait auparavant condamné les rébellions. — « Il est vrai », répondit Confucius, « que je les ai » condamnées. Mais n'est-il pas vrai aussi que si » une chose est réellement dure, on peut la battre » sans qu'elle devienne mince ; et que si elle est » réellement blanche, on peut la plonger dans un » liquide noir sans qu'elle devienne noire (1) ? Suis-je » un melon amer que l'on pend et que l'on ne mange » pas ? » Il voulait probablement dire par là que son caractère et ses convictions resteraient inébranlables dans quelque situation qu'il pût être. Cependant on ne peut s'empêcher de supposer que la fascination du pouvoir troublait momentanément l'intégrité de Confucius. Lui-même comprit sans doute la contradiction inextricable dans laquelle il allait s'embarrasser, et il ne donna pas suite à ce malencontreux dessein.

Cela n'avançait pas ses affaires à Houei même. Mais son inaction forcée avait cela de bon qu'elle le ramenait à son véritable rôle, à celui qu'il aurait dû cultiver exclusivement, au rôle de maître enseignant. A cet égard sa renommée avait encore grandi.

(1) Lun-Yu II, XVII, 7.

L'affluence de ses auditeurs était redevenue énorme. Chacune de ses paroles était recueillie comme un trésor. Ses actes les plus simples, sa manière de se vêtir, de manger, de se coucher, de marcher, tout était observé, noté, commenté à titre de modèle à suivre. Nous apprenons, par exemple, qu'il avait grand soin de ne choisir pour ses vêtements que des couleurs « correctes », l'azur, le jaune, la couleur chair, le blanc et le noir. Il ne pouvait souffrir le rouge. Cette couleur ne lui semblait convenable qu'aux femmes et aux petites filles (1). A table, il était très sobre, mais difficile sur le choix des mets et la manière de les préparer. Il fallait que tous fussent assaisonnés « correctement » (2). Quand il sortait, il ne tournait jamais complétement la tête et, trait tout à fait chinois, il évitait toute apparence de précipitation. La musique et le chant avaient pour lui un charme suprême, et son esprit subtil trouvait d'innombrables raisons pour leur attribuer le pouvoir le plus efficace sur la conduite, le caractère et la moralité. « C'est par les odes que l'esprit s'élève », disait-il, « c'est par les règles de convenance que le » caractère s'établit, c'est la musique qui achève » l'édifice » (3).

Il revint encore une fois à l'idée de tenter la fortune politique dans l'état de Tsin. Mais en chemin il apprit que de graves désordres avaient éclaté dans cet état, et il renonça à son projet. « Un homme

(1) Comp. Lun-Yu I, X, 6-7.
(2) *Ibid.* 8.
(3) Lun-Yu I, VIII, 8.

supérieur », dit-il, « n'entre pas dans un État chancelant » (1). A Houei le prince ne songeait plus qu'à la guerre qu'il allait entreprendre et refusait de parler d'autre chose que de préparatifs militaires (2). Confucius jeta de nouveau ses regards sur l'état de Tchin, il s'y rendit, y séjourna toute une année et ne fut pas plus heureux. Un autre rebelle en révolte contre le prince de Tsou, le duc Yi, reçut ses avances. Comme celui-ci, charmé de ce ralliement inattendu, demandait au disciple Tseu-Lou comment il pourrait recevoir un tel visiteur, Tseu-Lou, qui avait déjà blâmé le projet de s'allier à l'autre rebelle Pé-Hé, ne lui fit aucune réponse. « Pourquoi », lui dit le maître, « ne » lui avez-vous pas dit : C'est un homme simple, qui, » dans son ardente poursuite du savoir, oublie de » manger ; qui, dans la joie de ses découvertes, ou» blie ses chagrins; et qui ne s'aperçoit pas que la » vieillesse arrive » (3) ? Confucius malgré tout alla trouver le chef insurgé et eut avec lui un entretien, dont il ne sortit aucun effet.

On se rebute à suivre toutes ces pérégrinations, toujours inspirées par l'espoir d'arriver à l'exercice du pouvoir politique, toujours aboutissant à la même déception. Trois ans s'écoulèrent encore pendant lesquels les troubles qui agitaient tous les États lui enlevèrent ses dernières chances de réussite. Un prince de Tsou réclama pourtant sa présence. En route pour se rendre près de lui, Confucius fut

(1) Comp. Lun-Yu I, VIII, 13.
(2) Lun-Yu II, XV, 1.
(3) Lun-Yu I, VII, 18.

retenu dans un endroit désert par des gens qui voulaient l'empêcher d'avancer, et, pendant toute une semaine, il endura de grandes privations. Il se consola en jouant de son luth et en chantant ses airs favoris. Délivré, il rejoignit le prince qui l'avait appelé ; mais ce fut encore la même histoire, il n'obtint rien de ce qu'il espérait, et il retourna une dernière fois dans l'État de Houei, où régnait le petit-fils de son ancien ami le prince Ling. Ce jeune homme paraissait désireux de recevoir les conseils de Confucius, qui eut une dernière lueur d'espoir. Mais il ne tarda pas à s'apercevoir qu'il en était du prince Chou comme du grand-père Ling. Il voulait bien écouter les brillantes dissertations du sage, pourvu qu'elles ne fussent ni trop longues, ni trop fréquentes. Confucius vit clairement qu'il n'avait rien gagné, qu'il ne gagnerait rien, et vécut très retiré pendant quatre à cinq ans.

Il y avait quatorze ans qu'il avait quitté son État natal. Le prince Yei, qui y régnait alors, était entièrement dominé par un de ses grands vassaux, Ki-Keng, et faisait la guerre à l'État de Thsi. Il se trouva qu'un chef militaire, Yen-You, qui avait remporté de grands succès, en fit honneur à l'éducation qu'il avait reçue de Confucius, bien que celui-ci fût demeuré très étranger aux arts de la guerre. Probablement le brillant officier entendait par là que les principes de moralité, de justice et de gouvernement qu'il avait puisés près du maître étaient aussi féconds dans leurs applications à la guerre que dans les autres sphères de l'activité humaine. Mais le

prince et son conseiller n'y regardèrent pas de si près, ils en conclurent que les princes de Lou avaient eu bien tort de se priver des services d'un homme aussi utile, et ils lui envoyèrent des messagers pour lui dire qu'on serait heureux de le revoir dans sa patrie. Confucius se rendit à cette invitation, eut des entrevues avec le prince et avec Ki-Keng, leur insinua à tous deux que la première chose à faire était de choisir de bons ministres (1), mais il s'aperçut que le prince était sans volonté, que son *alter ego* était d'une cupidité insatiable, et il se retira découragé, ne songeant plus qu'à ses travaux littéraires.

Il avait atteint l'âge de soixante-neuf ans. Il avait vu sa renommée de penseur et de sage aller toujours en grandissant; mais son rêve de pouvoir, ce mirage qui se dérobait toujours quand il croyait le saisir, s'était dissipé en fumée. C'est alors qu'après avoir achevé son édition du Chou-King, il s'attaqua au livre le plus obscur et le plus difficile à commenter de l'antiquité chinoise, le Y-King, ou livre des Changements (2), regrettant de ne pas avoir devant lui cinquante ans de vie (3) pour les consacrer à cette œuvre aussi ennuyeuse que vide et qui, pour un Européen, n'est qu'un centon de pronostics arbitraires, vagues, sans aucune valeur. Il composa aussi le Choun-Tsieou, « le Printemps et l'Automne » (4),

(1) Lun-Yu, I, II, 19-20.
(2) V. ce qui en est dit pp. 70 et suiv.
(3) Lun-Yu, I, VII, 16.
(4) V. p. 82-83.

annales de son pays natal, le seul ouvrage qu'il ait tiré de son propre fonds et celui par lequel il voulait qu'on le jugeât. Pourtant il vaut beaucoup plus que cet ouvrage, qui est très médiocre. En 482 il avait perdu son fils Li (la Carpe). Cette mort l'affligea moins que celle d'un de ses plus fidèles disciples, Yan-Youan, qu'il aimait tendrement. « Le ciel me détruit! » dit-il en gémissant. L'année d'après on lui apprit qu'un animal étrange avait été pris à la chasse. Personne ne savait quel animal c'était. Confucius y alla et reconnut, dit-on, le Khi-lin, l'animal mystérieux qui était apparu à sa mère avant qu'il fût né et qui portait encore à sa corne le morceau de ruban que Cheng-Tsé y avait attaché sur le mont Ni. Cette apparition remplit le cœur du sage des plus sombres pressentiments. « J'ai fini d'enseigner », dit-il, « et je suis inconnu! » — « Comment pouvez- » vous dire que vous êtes inconnu! » exclama son dévoué Tseu-Khoung, le Saint-Pierre de cette longue histoire. « Je ne me plains pas de la destinée », répondit Confucius, « je ne fais pas un reproche aux » hommes de ce que l'enseignement est négligé et » le succès adoré. Le Ciel me connaît... Un homme » supérieur ne passe pas sans laisser un nom derrière » lui. Mais mes principes ne font pas de progrès, et » moi, que pensera-t-on de moi dans l'avenir? (1) ».

Il eut encore le chagrin d'apprendre que son autre disciple bien-aimé Tseu-Lou avait été tué dans l'État de Houei en défendant son souverain contre des

(1) Lun-Yu, II, XIV, 37.

rebelles. Les troubles et les guerres intestines désolaient de plus en plus tous les États. Confucius pensait que la situation était désespérée. « Aucun souverain intelligent n'apparaît. Il n'en est pas un » dans tout l'empire qui voudrait de moi pour en » faire son maître. Mon temps est venu de mourir (1). »

Un matin de l'an 479, son disciple Tseu-Khoung l'observa comme il allait et venait devant la porte de sa maison. Il crut entendre le maître chanter à demi-voix, et en effet il chantait :

La grande montagne doit s'affaisser,
La forte poutre doit se briser,
Le sage disparaît comme une plante.

Le même jour il se mit au lit. Il parla des rituels des funérailles en usage du temps des Hia, des rituels distincts que l'on observait sous les Yin et sous les Tcheou, et il tint à ce qu'on suivît pour lui le rituel des Yin, auxquels il disait appartenir. Il languit encore pendant une semaine, et il expira.

Ainsi vécut et mourut cet homme extraordinaire pour lequel trop souvent on a exagéré la louange ou le blâme. Pour nous, le blâme, si le mot convient à un simple jugement critique, se résume en ceci : Confucius manque de génie. Rien de vraiment grand, rien d'original, rien de créateur dans ce personnage qui n'en a pas moins imprimé son sceau personnel sur tant de millions d'hommes et sur tant de siècles. La question, il est vrai, est de savoir si le

(1) Douglas, p. 63.

génie pourrait en Chine obtenir les mêmes succès que la sagesse moyenne. A défaut de génie, on doit reconnaître que ce fut un grand caractère. Son ritualisme extrême est un défaut national, qui peut le rapetisser à nos yeux, mais que ses compatriotes sont bien plus disposés à admirer qu'à blâmer. Les quelques défaillances que l'on peut signaler dans sa vie si pleine d'espérances avortées et d'efforts inutiles doivent être jugées avec indulgence. La grandeur du but qu'il se proposait et dont il était à chaque instant séparé par de misérables obstacles a pu l'entraîner aisément à des compromis momentanés avec ses principes, mais je ne sais trop quel grand homme politique serait en droit de lui jeter la première pierre. Rien n'étouffe plus aisément le scrupule que la perspective du grand bien qu'on va faire à la condition de consentir à un petit mal. Entraînement dangereux, maxime des plus funestes, je le reconnais, d'autant plus que le grand bien est problématique et le petit mal certain. Mais chez Confucius la persuasion que, moyennant quelques années seulement de pouvoir, il allait faire de la Chine et du monde un séjour de justice et de félicité parfaite, cette persuasion était entière. C'est un noble sentiment que sa foi dans la puissance contagieuse du bien. Il y a chez lui un amour sincère de l'humanité, un amour actif, sous l'impulsion duquel il ne ménage ni son temps ni ses peines, et si sa course au clocher à travers les États de la Chine à la recherche d'un poste ministériel jette, quoi qu'on fasse, un certain ridicule sur un sage aussi amoureux du pouvoir, il

ne faut pas oublier le mobile qui le dirige, la généreuse ambition qui se confond avec ses prétentions personnelles, et il faut même admirer la persévérance infatigable avec laquelle il affronte les rebuts et les humiliations dans son ardent désir de faire le bien de l'humanité telle qu'il la connaît et la conçoit. Il eut de nombreux ennemis qui tâchèrent de lui faire tout le mal possible. Nous ne surprenons pas, dans ses jours de puissance ou d'influence, un seul trait de représailles ou de vengeance. Il inspira des affections profondes, des dévouements qu'il ne pouvait récompenser ni par des richesses ni par des honneurs. Ceux-là seulement qui sont dignes d'être aimés peuvent l'être à ce point.

En résumé, Confucius fut la victime de sa passion pour l'antiquité. Je considère comme évident que, vers la fin de sa vie et sans trop oser le dire, il en était venu à penser que seule une grande révolution, comme celles qui jadis avaient fait succéder les Chang aux Hia et les Tcheou aux Chang, pouvait arracher l'empire chinois au marasme et à la dissolution dont il était menacé (1). D'autre part, son profond respect de l'antiquité l'avait amené à enseigner le devoir d'obéissance loyale à la maison impériale régnante et aux princes feudataires qui tenaient d'elle leurs fiefs et leurs pouvoirs. Quand il dut se dire que l'impuissance de cette maison dégénérée et la corruption des cours princières étaient sans remède, il se rappela certainement comment le Ciel dans sa sagesse

(1) Comp. Lun-Yu I, II, 23.

avait plusieurs fois restauré l'ordre universel compromis par les fautes humaines. Mais qui serait son mandataire, l'exécuteur de ses volontés? Parmi les chefs rebelles qu'il put connaître, les plus capables étaient bien au-dessous de leur tâche. Lui-même, à supposer qu'il se crût permis de prendre l'initiative, manquait absolument, il le savait bien, des talents militaires qu'une pareille entreprise eût exigés. Surtout il était lié par ses enseignements. Il se fût infligé le plus criant des démentis en poussant le peuple à l'insurrection. Il n'avait donc plus qu'à se résigner et à rentrer dans sa modeste position de maître enseignant. C'est ce qu'il fit dignement et simplement, sans toutefois avoir assez de confiance dans la vitalité du bon grain semé, même dans une terre ingrate, sans se consoler en pensant à la victoire infaillible de la vérité triomphant à la longue par sa seule vertu des ignorances, des passions égoïstes et des intérêts. Parmi les grands formateurs de l'humanité, Confucius tient une place intermédiaire entre Jésus et Mahomet. Il crut comme ce dernier à la nécessité du pouvoir temporel pour faire triompher ses doctrines, mais il aurait reculé d'épouvante à la vue des moyens que le prophète de La Mecque ne se fit aucun scrupule d'employer. Il lui manqua donc la sereine conviction, la plus religieuse des certitudes, celle du triomphe assuré du Royaume des Cieux, lors même que son fondateur est méconnu, méprisé, accablé par les puissants du jour.

Mais nous avons assez parlé de l'homme. Il fallait le faire connaître pour expliquer son influence pro-

longée sur le terrain religieux comme sur tous les autres. On a dû observer qu'en toute cette longue histoire d'un réformateur, la question religieuse n'est jamais abordée. Il y a là quelque chose de paradoxal dont nous tâcherons de donner l'explication en traitant du confucéisme dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X

LE CONFUCÉISME

Sommaire : Apothéose de Confucius. — Son tombeau. — Sa descendance. — Son culte. — Sa doctrine. — La logique confucéenne. — L'éloge du jade. — Confucius et Socrate. — Le principe du confucéisme. — Sécheresse de son ritualisme. — Ses réticences. — Son rationalisme. — De l'homme. — La Trinité confucéenne. — Le Sage et l'homme supérieur. — Formalisme. — Morale limitée. — La vie future. — Kouei et Chen.

La mort de Confucius fut le commencement de son apothéose. Ses disciples l'inhumèrent sur les bords de la rivière Ssen, au nord de la cité de Lou, et vinrent pendant trois ans consécutifs, conformément aux rites qui règlent les funérailles d'un père, pleurer et se lamenter sur son tombeau. Le fidèle Tseu-Khoung pensa même que trois ans de deuil ne suffisaient pas et s'imposa trois années supplémentaires. « J'ai eu toute ma vie le ciel sur ma tête », disait-il, » et je n'en connais pas la hauteur; et la terre sous » mes pieds, et je n'en connais par l'épaisseur. En » m'attachant au service de Confucius, j'étais comme » un homme altéré qui va à la rivière avec sa cruche » et boit tout son saoûl, mais qui ne connaît pas la

» profondeur du courant » (1). Peu à peu ce culte enthousiaste rendu à sa mémoire devint général, mais surtout au sein de cette classe lettrée à laquelle il avait lui-même appartenu.

Toutefois, pendant assez longtemps, les circonstances politiques furent très peu favorables à sa doctrine politique et morale. La dynastie des Tcheou s'éteignit misérablement vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, après une période prolongée d'anarchie et de guerres intestines auprès desquelles la situation du temps de Confucius eût été relativement paisible. La maison de Tchin, qui prit alors l'ascendant, eut le mérite de rétablir le pouvoir impérial sur de fortes bases, et le fameux Chi Hoang-Ti fut le plus déterminé, le plus énergique de ces centralisateurs. En un sens, sa politique aurait dû plaire aux confucéens qui avaient appris à l'école de maître Khoung qu'il fallait revenir aux temps heureux de Yao et de Choun où l'empereur, partout respecté, était aussi partout obéi. Mais, sans que nous soyons bien au clair sur les causes de la brouille entre Chi Hoang-Ti et la classe entière des lettrés, ce que nous en savons et ce qu'il est facile de présumer nous permet d'affirmer que l'impérial soldat ne répondait pas du tout à l'idéal que Confucius et ses disciples se formaient des grands Ti de l'antiquité (2). Il était novateur, il se souciait médiocrement des traditions, il croyait qu'à des besoins nouveaux il fallait répondre par

(1) Citation d'après Douglas, *Confucianism*, p. 63.

(2) V. p. 90, les accusations dirigées par Li-se, ministre de Chi Hoang Ti, contre la classe des lettrés.

d'autres institutions que celles qui avaient pu suffire aux jours de Fou Hi ou de Yu. Confucius, tout en désirant la restauration de l'ancienne autorité impériale, n'allait pas jusqu'à supprimer les droits ni l'autonomie relative des maisons princières, et Chi Hoang-Ti n'admettait dans les provinces de l'empire que des quasi-préfets. On peut déduire du mémoire de son ministre Li-Se que bien des confucéens, copiant le maître jusque dans ses faiblesses, pérégrinaient de petites cours en petites cours, offrant leurs services, discourant, critiquant, ergotant, fondant et semant partout un esprit de désaffection, peut-être même de révolte. Ainsi s'explique la fureur avec laquelle l'irascible autocrate partit en guerre contre les lettrés, autant dire contre les confucéens, dont il voulut anéantir les livres et terrifier les cœurs. Nous avons parlé en son temps de la persécution meurtrière qu'il dirigea contre eux et de la réaction qui, bientôt après, s'opéra en leur faveur à partir du second siècle avant Jésus-Christ sous le sceptre de la dynastie plus libérale des premiers Han. La courte durée de la proscription, la rapidité avec laquelle la classe proscrite reconquit l'influence et le pouvoir prouvent que si les principes de Confucius n'avaient pas encore conquis la majorité des esprits, ils avaient jeté d'assez profondes racines pour défier tous les efforts de leurs adversaires.

Confucius devait ressusciter plus glorieux que jamais après la passion où son école avait failli périr. Kao Tsou, le premier des Han (202-194), inaugura le mouvement de réaction en allant visiter le tombeau du Sage et en lui offrant un sacrifice. Sa descendance fut recherchée et investie de postes honorables. L'an premier de notre ère, l'empereur Pheng Ti lui fit ériger un temple, institua des sacrifices réguliers en son honneur et lui assigna le titre de « l'illustre duc Ni, seigneur de la Louange » achevée. » De là vient que les documents chinois l'appellent souvent Khoung-Ni. Il y a là sans doute quelque allusion à ce mont Ni que la légende associe de diverses manières à sa naissance. On sait du reste qu'en Chine le fils du Ciel « canonise », pour employer notre mot occidental, les morts dont il veut rehausser les mérites et qu'il désire recommander aux hommages des vivants. En 739 l'empereur Huen Tsoung fit monter Confucius plus haut encore dans la hiérarchie des vivants et des morts en l'investissant du titre de « Prince de l'illustre Doctrine, Sage d'anti« quité. » C'est depuis lors qu'il devint officiellement le grand saint national. En 1012 l'empereur Soung Chên Tsoung ajouta à ces noms d'honneur celui de « Sage très parfait » C'est comme en réduction de ces divers titres que l'appellation de *Khoung-fou-Tseu*, le grand ou le noble maître Khoung, devint sa désignation courante et parvint aux missionnaires qui la latinisèrent en Confucius (1).

(1) Comp. le résumé de cette apothéose dans le *Chinese Reader's Manual* de Mayers, art. *K'ung Kiu.*

Voici la description de son tombeau d'après l'Anglais Williamson qui le visita en 1865 (1) :

Une belle avenue de vieux cyprès mène de la porte nord de l'enceinte au tombeau proprement dit. Celui-ci s'élève au milieu d'une véritable forêt de chênes, de cyprès et d'autres arbres, enclose par une haute muraille. La porte est très ornementée et donne accès à une seconde avenue où des lions et d'autres animaux sculptés en pierre sont rangés des deux côtés. Un peu avant d'arriver au tombeau, le visiteur passe devant deux sages, plus grands que nature, qui se regardent gravement. On longe ensuite l'édifice où se préparent les sacrifices et où les dévots se retirent pour méditer. Là se trouve un arbre, planté, dit-on, par le fidèle Tseu-Khoung, ainsi qu'un pavillon construit par l'empereur Kiou Loung au VIIIe siècle. Le tombeau lui-même est une grande éminence couverte d'arbres et d'arbustes, en face de laquelle est rangé le mobilier ordinaire des sacrifices. A côté, une tablette de sept mètres de haut environ sur deux de large où sont gravés les titres du sage et les principaux faits de sa vie ; à l'ouest, le tombeau de son fils Li et tout autour ceux des chefs de sa famille.

Sa famille en effet est loin d'être éteinte. Son petit-fils, Khoung-Ki, qui fut un de ses meilleurs commentateurs et qui s'inspira de ses doctrines en composant le Tchoung-Young, « Doctrine du Milieu », eut des enfants mâles qui perpétuèrent la race. Vers 210

(1) *Journeys in North-China*, I, 224. Il est à noter que les brigands, les rebelles, les envahisseurs ont toujours et scrupuleusement respecté ce monument.

avant notre ère, sous le terrible Chi Hoang-Ti, vivait un de ses descendants, Khoung Fou, célèbre par son savoir, et qui, au péril de sa vie, cacha les livres canoniques dans sa maison où ils furent retrouvés plus tard. Sous les premiers Han, ce fut un autre descendant de Confucius, Khoung Ngan Kouo, qui déchiffra l'ancien texte du Chou-King, le « Livre de l'Histoire », découvert à cette époque. De 574 à 648 on parle encore d'un descendant de Confucius au 52e degré, érudit et fonctionnaire distingué. Du reste la famille est devenue toute une tribu. Elle ne compte pas moins de onze mille membres qui, en cette qualité, reçoivent une pension de l'État. Quelle noblesse européenne pourrait présenter un arbre généalogique d'une pareille antiquité ? (1)

Dans toute ville chinoise de quelque importance un temple est érigé en l'honneur de Confucius. Le plus révéré est celui qui avoisine son tombeau et qui passe pour le chef-d'œuvre de l'architecture chinoise. Il se compose de deux étages reposant sur de superbes piliers de marbres, il est couvert de porcelaine et le toit est entouré d'ouvrages métalliques pour en éloigner les oiseaux et les mauvais esprits.

Au-dedans se dresse la statue, haute de quinze à seize pieds, de Confucius, tenant à sa main le brin de bambou dont il se servait pour écrire. Près d'elle sont les représentations de ses principaux disciples (2).

(1) Comp. Mayers, *ouv. cit.*, art. *K'ung Kiu*, *K'ung Ki*, *K'ung Fu*, etc.

(2) L'existence de cette statue dans le temple même de Confucius prouve qu'on a tort d'affirmer, comme on le fait souvent, que le culte

Devant le maître et devant les disciples sont les tables de sacrifices avec de magnifiques vases et une quantité d'objets offerts par de pieux donateurs, entre autres deux éléphants de bronze que l'on fait remonter jusqu'aux temps des Tcheou. A l'ouest du monument sont encore deux temples, l'un en l'honneur de son père, l'autre en l'honneur de sa mère ; puis encore des temples à ses cinq ancêtres et un grand bloc de marbre servant d'arbre généalogique à toute la famille. Il y a aussi un édifice dédié à la femme du sage, mais il ne renferme qu'une tablette, pas de portrait (1). Enfin une chapelle, érigée en son honneur par l'empereur Kang Hi (1662-1723), contient trois portraits de Confucius. Bien que présentant des différences, ces trois portraits s'accordent à le représenter la bouche ouverte, les dents très visibles, les yeux grands et contemplatifs, la tête forte, avec toutes les apparences d'un homme vigoureux.

Le second temple de Confucius, dans l'ordre de la vénération, est celui de Pékin, et il ne contient que

de Confucius n'admet pas d'images de son héros. Ce qui est vrai, c'est qu'elles sont rares et que le confucéisme en général n'aime pas l'idolâtrie. Sous l'empereur Chi Tsoung (1522-1567), il y eut des réclamations contre l'usage imposé par un de ses prédécesseurs qui avait ordonné à ses fonctionnaires de saluer une statue en bronze du Sage érigée dans une salle du palais impérial. On disait que ce genre d'hommages pourrait dégénérer en idolâtrie grossière à la façon des bouddhistes. L'empereur, ému de ces remontrances, promulgua un édit (1530) qui prohibait l'introduction dans les temples de Confucius des images du grand homme. C'est la tablette qui est, dans les sacrifices en son honneur, le point où son esprit est censé se poser, comme dans les salles ancestrales. (De Groot, *Annales du Musée Guimet*, XII, 555).

(1) Williamson, *loc. cit.*

des tablettes. C'est là que l'empereur se rend deux fois par an pour lui rendre ses hommages. Après s'être agenouillé deux fois et avoir six fois touché le sol de la tête, il s'adresse à Confucius en ces termes :

« Tu es grand, ô Sage parfait, ta vertu est complète » et ta doctrine achevée. Parmi les hommes il n'en » est point qui te soit égal. Tous les rois t'honorent. » Tes ordonnances et tes lois ont été glorieusement » maintenues. Tu es le modèle de cette école impé» riale. C'est avec respect qu'on a rangé les vases » pour le sacrifice. Pleins de vénération, nous faisons » résonner nos tambours et nos sonnettes. » Suit alors un jeu de tambours et de sonnettes pendant lequel on suppose que l'esprit de Confucius vient se placer sur la tablette, et on présente les offrandes, pièces de soie, vin, poisson, venaison, taureau, mouton ou cochon. Un haut fonctionnaire lit ensuite une supplique adressée au maître et aux plus célèbres représentants de l'école pour qu'ils veuillent bien accepter les offrandes qui leur sont destinées. En un mot le culte de Confucius fait partie intégrante de la religion impériale, de celle dont l'empereur est le grand-prêtre attitré (1).

Ce culte impérial de Confucius est célébré avec plus ou moins de pompe dans tout l'empire. On compte en Chine 1,500 temples où le premier et le quinze de chaque mois, et plus solennellement deux fois par an, les fonctionnaires se rendent en cortège

(1) Tous ces détails sont empruntés à Williamson, *ouv. cit.*, et à l'introduction de M. Legge aux *Confucian Analects* (Lun Yu).

pour y sacrifier. S'il faut en croire une statistique chinoise citée par M. Douglas (1), on immole dans ces grandes occasions 6 taureaux, 27,000 cochons, 5,800 moutons, 2,800 daims, 2,700 lièvres, et on dépose devant ces tablettes 27,600 pièces de soie. Quelques-uns de ces chiffres nous paraissent exorbitants, mais les moyens de contrôle nous manquent entièrement.

On a vu que dans ses temples Confucius trône régulièrement sous forme de tablette ou de portrait à la tête d'un nombre plus ou moins considérable de ses disciples. Parmi eux il en est quatre, ceux que M. Legge désigne comme les « Quatre Assesseurs », qui forment en quelque sorte son état-major. Ces quatre piliers de l'école confucéenne sont :

1° Yen Houei, parent et l'un des disciples favoris du maître. C'est lui qui saisissait le plus vite sa pensée, souvent énigmatique. A ving-neuf ans ses cheveux avaient blanchi, il mourut à trente-deux. C'est son étroit attachement au maître qui lui valut sa haute réputation. « Se collant comme une mouche » à la queue du coursier rapide, ses progrès n'en » furent que plus brillants. » Cette phrase de l'historien Sse-ma Tsien, qui explique ainsi sa renommée, est devenue proverbiale. — 2° Tsìng Chin, autre disciple immédiat, propagateur de la doctrine après la mort de Confucius. On lui attribue une partie du livre classique intitulé « La grande Étude ». C'est aussi l'un des vingt-quatre modèles de piété filiale. — — 3° Tseu-Sseu ou Khoung-Ki, le petit-fils de Confu-

(1) *Confucianism*, p. 165.

cius, dont nous avons déjà parlé. — 4° Mêng-Tseu (Mencius) dont nous parlerons bientôt.

C'est donc en réalité l'école confucéenne, présidée par son illustre maître, que la Chine officielle adore. Le peuple proprement dit n'est pas très dévot à cette religion de fonctionnaires et de lettrés. Mais il est fort loin d'y trouver à redire, il serait même très mécontent si l'on négligeait de célébrer les cérémonies prescrites en l'honneur de ses sages. Leurs génies lui paraissent avoir droit aux hommages de l'empire. Ils comptent parmi les éléments célestes de la protection dont cet empire a besoin. Il est probable que le peuple ne connaît guère de ces illustres personnages que des traditions assez vagues et quelques dires qui circulent comme une monnaie courante dans les conversations, les livres populaires et les écoles. On peut par conséquent présumer qu'il les considère comme des sorciers de première distinction. Quant à la classe lettrée, elle est, nous le répétons, depuis des siècles profondément, presqu'exclusivement confucéenne et ne connaît guère d'autre religion que celle dont Confucius est à la fois l'un des garants et l'un des principaux objets. Il est de bon ton en Chine d'être confucéen et de n'être que cela. Il faut donc tâcher de se rendre compte de ce qu'est en soi, surtout au point de vue religieux, cette doctrine confucéenne appelée à de si merveilleuses destinées.

La tâche n'est pas des plus faciles. Confucius lui-même parla beaucoup, compila avec assiduité, mais ne systématisa rien. C'est le Lun-Yu, le recueil de

ses dires et propos, la réunion de ses λόγια, qui nous renseigne le plus directement sur son enseignement et ses tendances ; à quoi il faut ajouter les passages des livres canoniques où sont reproduits bon nombre de ses commentaires et de ses raisonnements.

Mais nous n'obtenons par là que des fragments épars, et c'est une œuvre ardue que d'en chercher le fil conducteur ou le principe qui les unit. La logique chinoise diffère de la nôtre. Bien des sentences, bien des démonstrations, devant lesquelles les Chinois se pâment d'admiration, nous font l'effet d'être singulièrement creuses. Une chose en particulier déroute le lecteur européen. Confucius et ceux de son école en général aiment à rattacher à un point particulier de morale pratique ou de simple convenance des conséquences à perte de vue qui finissent par embrasser l'universalité des choses. Ce sera, par exemple, la vertu d'humanité, ou bien la sincérité, ou bien la correction rituelle, ou bien encore la piété filiale. Chaque fois on croirait tenir le grand principe dont tout le reste ne sera plus que l épanouissement. On se tromperait chaque fois. Chaque principe à son tour est le premier de tous, comme dans les religions polythéistes chaque dieu adoré est, au moment de l'adoration, le dieu sans rival. La rigueur apparente de nombreux raisonnements de Confucius ne saurait nous dissimuler longtemps le vide effrayant de la pensée. Qu'on me permette un exemple typique de cette étrange manière de raisonner.

Dans le dernier voyage que Confucius fit dans l'État de Houei avec l'espoir que le nouveau prince

lui confierait la direction supérieure des affaires, son disciple Tseu-Lou lui demanda à quoi de préférence il s'appliquerait pour réformer le gouvernement. — « A rectifier les noms (des choses) », répondit gravement Confucius. Et comme son disciple s'étonnait : « Que vous êtes peu cultivé, Tseu-Lou ! L'homme » supérieur est hésitant à l'égard des choses qu'il ne » connaît pas bien. Si les noms ne sont pas corrects, » alors le langage n'est pas d'accord avec la réalité » des choses. Si le langage n'est pas d'accord avec » la réalité des choses, les affaires ne peuvent être » traitées heureusement. Les affaires n'étant pas » traitées heureusement, les rites et la musique ne » seront pas en honneur. Les rites et la musique » n'étant pas en honneur, les punitions ne seront pas » convenablement distribuées. Les punitions n'étant » pas convenablement distribuées, le peuple ne saura » pas remuer le pied ni la main (comme il faut). » Donc l'homme supérieur dit qu'il est nécessaire » d'user des noms d'une manière appropriée, afin » que ses instructions soient exécutées de la manière » qui convient. L'homme supérieur veut que ses » paroles soient correctes (1). » L'excellent Tseu-Lou fut sans doute convaincu, il l'était toujours ; mais on conviendra que, si le fond de la pensée peut avoir sa valeur, il est plus que singulier de vouloir commencer par un changement de dictionnaire la réforme politique d'un État malade, et que notre logique occidentale est absolument incapable de comprendre

(1) Lun-Yu, XIII, 3. Trad. comp. de Pauthier et de Legge.

pourquoi, les rites et la musique n'étant pas en honneur, le cours de la justice sera nécessairement dérangé (1).

(1) On pourrait citer plus d'un exemple analogue. Il en est de même des associations d'idées dans lesquelles se complaît l'imagination chinoise et qui, notamment chez Confucius, mettent la nôtre à la torture. On a pu remarquer la grande estime que les Chinois font du jade, qui figure parmi les offrandes les plus précieuses comme parmi les parures ou les symboles des hautes dignités. Un passage du Li-Ki (Liv. XLV, 12, de la trad. Legge) nous apprend pourquoi, d'après Confucius, cette pierre était mise à si haut prix. « Tseu-Khoung disait un jour à Confucius : Permettez-moi de vous » demander la raison qui fait que l'homme supérieur attache une si » haute valeur au jade et si peu à la pierre à foulon (espèce d'argile » savonneuse)? Est-ce parce que le jade est rare et la pierre à foulon » commune? — Ce n'est pas, répondit Confucius, parce que la » pierre à foulon est commune que l'homme supérieur l'estime peu, » ni parce que le jade est rare qu'il y attache tant de valeur. Autre- » fois les hommes supérieurs trouvaient dans le jade le symbole de » toutes les qualités excellentes. Doux, lisse et luisant, il leur » paraissait ressembler à la bienveillance ; fin, compact et dur, » ressembler à l'intelligence ; anguleux, mais non aigu ni tranchant, » ressembler à la droiture ; suspendu (en chapelets) comme s'il » allait tomber à terre, ressembler à la convenance (l'humilité) ; » frappé, rendant une note claire et prolongée, toutefois se termi- » nant brusquement, ressembler à la musique. Ses défauts ne cachent » pas sa beauté, pas plus que sa beauté ne cache ses défauts, c'est » comme la loyauté ; son rayonnement interne s'échappe de tous » côtés, c'est comme la bonne foi ; il reluit comme un brillant arc- » en-ciel, c'est comme le Ciel ; il apparaît exquis et mystérieux sur » les collines et dans les fleuves, c'est comme la Terre ; il est au » premier rang parmi les symboles de dignité, c'est comme la » vertu ; il est estimé de tous sous le firmament, c'est comme le » chemin de la vérité et du devoir. Comme il est dit dans l'ode » (Chi-King, I, XI, ode III, 1), « *Tel est le char de mon Seigneur.* » — *Il monte en mon esprit,* — *Aimable et doux,* — *Comme le* » *jade le plus précieux* ». « Voilà pourquoi l'homme supérieur met » le jade à si haut prix. » Il y aurait de même à citer des fragments tout entiers pour exposer tout ce que le bon Confucius rattachait de

Un exposé systématique de la doctrine de Confucius est donc toujours la traduction en pensée européenne d'un texte qui, dans l'original, ne présente nullement les mêmes tournures. Nous refusons d'appliquer le nom de philosophie à la sagesse chinoise et le titre de philosophe à ses représentants. Ce n'est pas seulement parce que le génie métaphysique fait défaut à la Chine, l'esprit philosophique ne lui est pas moins étranger. La Chine n'a vu naître ni un Platon, ni un Plotin; ni un Descartes, ni un Leibnitz; ni un Kant, ni un Hegel; mais elle ne connaît pas davantage de Démocrite, d'Aristote ou de Bacon. Son exemple tend à montrer que l'aptitude métaphysique tient de bien plus près qu'on ne pense au véritable esprit scientifique. Sa longue civilisation s'est écoulée sans que la science méthodique et sérieuse se soit dégagée de la confusion des premiers bégaiements. Ses penseurs sont des moralistes qui commentent la tradition du passé, en élaguent les branches qui leur paraissent superflues, gênantes ou stériles, mais qui ne songent pas à poser de principe supérieur, indépendant de ce qui leur est donné par cette tradition révérée. S'il faut jusqu'à un certain point excepter Lao-Tseu de ce jugement sommaire, il faut aussi se rappeler combien il est isolé et par quelle singulière et ironique destinée il est devenu le patriarche de l'école religieuse la plus enfoncée dans la superstition qui soit sur la terre

vertus, de réformes sociales, de prospérités publiques et privées, d'influence politique, de bonheur général, à l'emploi de la musique « correcte ». Comp. le livre XVII du Li-Ki.

chinoise. Le philosophe grec dont on pourrait le plus aisément rapprocher Confucius, c'est sans contredit Socrate. Les deux méthodes d'enseignement présentent des analogies. Ni l'une ni l'autre n'est systématique. L'une et l'autre recherchent l'occasion, le fait particulier, la question spéciale, pour s'élever à des considérations générales. Confucius, comme Socrate, a son genre de « maïeutique ». Mais là s'arrêtent les ressemblances. Socrate a des principes constants qu'il est facile de retrouver dans toutes ses leçons occasionnelles. Il se défie des formules vagues et des abstractions vides. Il eût probablement embarrassé le sage chinois, désireux d'exercer le pouvoir politique, de la même manière qu'il déconcerta le jeune ambitieux d'Athènes en lui demandant de montrer qu'il possédait toutes les connaissances techniques indispensables à ceux qui veulent diriger l'administration de leur pays. Socrate et Confucius sont tous deux remarquables par leur bon sens et leur expérience du cœur humain. Mais le bon sens et l'expérience de Socrate sont dirigés, sciemment ou non, par des habitudes intellectuelles, héritage de toute une culture philosophique déjà très avancée. et qui manquaient absolument à Confucius. C'est sous ces réserves expresses que nous osons présenter un résumé de ce qui peut s'appeler la doctrine de Confucius.

Il y a d'abord le principe primordial, dominant tout le reste et que nous avons déjà signalé : la perfection est dans le passé. Le mal dont Confucius est témoin l'afflige et il est dévoré de la noble ambition

d'y porter remède. Mais ce remède, on ne le trouvera qu'en se retournant vers l'antiquité pour lui demander à quelles règles elle a dû cet âge d'or, ces beaux jours de Yao et de Choun, revenus encore sous le sceptre paternel des premiers Chang et des premiers Tcheou, ces règles dont la transgression est cause du mal qui sévit sous ses yeux. Par conséquent le sage de Lou est essentiellement éditeur et commentateur des documents qui passent pour contenir les plus vieilles traditions de la Chine (1). Mais déjà nous devons nous demander si son choix et ses interprétations ne sont pas déterminés par ses propres préférences. Cela s'est vu chez d'autres réformateurs. Les prophètes monothéistes d'Israël, les Juifs d'Alexandrie, les stoïciens religieux, nos érudits gallicans, ont tous voué la plus profonde vénération aux traditions antiques, mais ils ne les ont vues qu'à travers le prisme de leurs propres idées.

Est-il admissible, par exemple, que Confucius en étudiant les vieux documents de l'histoire chinoise n'y ait trouvé en fait de religion que le culte si régulier, si froid, du Ciel, de la Terre, des astres, des esprits et des ancêtres, que nous avons décrit, qu'il pratiquait lui-même, sans enthousiasme, sans poésie, sans mythologie ? Nous verrons bientôt en parlant du taoisme que les couches profondes de la religion chinoise sont autrement épaisses et d'une richesse mythologique bien plus grande que ne le laisseraient

(1) Lun-Yu, VII, 1 : « Je commente et j'éclaircis (les anciens), » mais je ne compose rien de neuf. J'ai foi dans les anciens. »

supposer la transparence et la simplicité de la religion officielle (1). Confucius, par son genre d'esprit, dut confirmer et développer une tendance déjà triomphante avant lui dans les hautes sphères de la société chinoise. Son école le suivit dans la même voie. M. Plath, et son opinion paraît avoir le plus haut degré de vraisemblance, ne met pas en doute que Confucius et les siens sont pour beaucoup dans la maigreur poétique et mythologique de la religion officielle, et cette pauvreté a d'autant plus lieu d'étonner qu'en définitive cette religion n'a jamais cessé d'être dans toute la force du terme un culte de la nature personnifiée.

Le rite et son observation ponctuelle, nous l'avons dit, l'emportent de beaucoup dans l'esprit de Confucius et des siens sur la substance des croyances qui l'expliquent et le légitiment. Par conséquent on ne conserve de ces croyances que celles qui suffisent précisément pour que les rites ne cessent pas d'avoir leur raison d'être. On continue donc de rendre le culte rituel au Ciel, à la Terre, aux astres, aux montagnes, aux fleuves, aux esprits, aux ancêtres, mais on les personnifie aussi peu que possible. On croit aux esprits, à la survivance des ancêtres, mais on se refuse à rien dire de positif sur les esprits et sur les ancêtres. On pratique avec la minutie que nous savons des rites supposant que les dieux, les esprits, les ancêtres vivent, mangent et boivent à la manière des hommes. Mais on se refuse à en tirer la

(1) Nous parlons, bien entendu, non des formes, mais du fond.

conséquence qu'ils ont un corps, des organes et des besoins comme les nôtres. En règle générale, Confucius se retranche dans un silence systématique toutes les fois qu'on l'interroge sur quelque sujet relatif aux objets de la foi religieuse. « Le Maître, » dit le Lun-Yu, (1) « ne parlait dans ses entretiens ni des » choses merveilleuses, ni de la conduite désor- » donnée (2), ni des apparitions, *ni des esprits.* » Il n'aimait pas qu'on multipliât les invocations et les évocations des esprits, on devait s'en tenir aux rites établis pour leur rendre hommage, ne pas les importuner de requêtes et de supplications. « Ne prenez pas » de libertés avec les esprits et ne les fatiguez pas (3). » Et ailleurs : « Il faut révérer les esprits et les tenir à » distance (4). » Un disciple lui demande comment il faut servir les esprits et les dieux. « Vous qui n'êtes » pas encore capable de servir les hommes, » répond le Sage, « comment pourriez-vous servir les esprits » et les dieux ? » — « Qu'est-ce que la mort ? » lui demande le même disciple. — « Quand on ne sait pas » ce que c'est que la vie, comment pourrait-on con- » naître la mort ? (5) » On lui demande un autre jour si les morts ont ou non la connaissance des hommages qui leur sont rendus. « Si je disais qu'ils ont » cette connaissance, » répond Confucius, « je crain-

(1) VII, 20.

(2) J'incline à penser que, par « conduite désordonnée », il faut entendre les paroxysmes de la divination chamaniste.

(3) Li-Ki, liv. XV, 22.

(4) Lun-Yu, VI, 20.

(5) Lun-Yu, XI, 11.

» drais que les fils respectueux et les petits-fils scru-
» puleux ne se ruinassent en services pour leurs pa-
» rents défunts; et si je disais qu'ils ne l'ont pas, je
» craindrais que des fils irrespectueux ne laissassent
» leurs parents sans sépulture. Vous n'avez pas besoin
» de savoir si les morts ont cette connaissance ou
» non. Il n'y a pas d'urgence sur ce point. Par la suite
» vous le saurez par vous-même (1). »

On est moins surpris, quand on connaît cette disposition d'esprit, qui est celle de toute l'école confucéenne, de la place minime que les questions religieuses, si l'on excepte les questions rituelles, tiennent dans l'œuvre entière de Confucius. Il est évident qu'il n'aime ni à en occuper les autres ni à s'en occuper beaucoup lui-même. Il recule devant tout problème métaphysique, non par principe positiviste ou matérialiste — il n'en avait aucune idée — mais parce qu'il se sent timide, irrésolu, du moment que ses traditions chéries ne lui fournissent pas de solution. C'est le méconnaître absolument que de faire de lui un athée, comme on l'a prétendu quelquefois. Il est au contraire adorateur du Ciel et des autres divinités reconnues, il l'est froidement, mais

(1) Cette citation est tirée par M. Legge du Chiâ-Yu (Récits de l'École), dont il dit que l'autorité historique est moindre que celle du Lun-Yu. Cependant il ajoute que les Chinois croient à l'authenticité de ce passage. Elle est certainement conforme aux répugnances que Confucius exprime toujours quand on lui pose des questions de ce genre; d'autre part, elle est en opposition si manifeste avec sa propre pratique et ses prescriptions les plus claires qu'on hésite à la lui attribuer formellement. Mais l'esprit de réticence dont elle témoigne n'en est pas moins attesté.

réellement. Il est animiste croyant, témoin cette exclamation presque mystique, chose fort rare chez lui, reproduite par le Tchoung Young (1) :

« Qu'ils sont abondants et amples, les pouvoirs » que possèdent et exercent les Etres spirituels! » Nous les regardons, mais nous ne les voyons pas ; » ils pénètrent partout et rien n'est sans eux. Ils font » que tous sous le Ciel jeûnent, se purifient et revê- » tent leurs plus riches habits, afin d'assister aux » sacrifices qu'on leur offre. Alors, comme une eau » qui déborde, ils semblent se tenir sur les têtes, à » la gauche et à la droite (de leurs adorateurs). » Il faut, dit-il ailleurs, « sacrifier aux ancêtres comme » présents, il faut adorer les esprits et les dieux » comme étant là. Je ne célèbre pas les cérémonies » du sacrifice comme si ce n'était pas un sacri- » fice » (2). En fait Confucius croit comme les anciens de sa nation à la divinité du Ciel, Tien ou Chang-Ti. « Le Ciel me connaît ! » s'écrie-t-il avec un accent de résignation religieuse dans un moment où il se plaint de l'endurcissement et de l'ignorance des hommes (3). Il loue les anciens souverains de leur scrupuleuse déférence aux volontés de Chang-Ti (4). C'est la loi du Ciel, constitutive de tout ce qui existe, qu'il se félicite d'avoir connue à cinquante ans (5). Il révère les décrets du Ciel et reproche au vulgaire

(1) XXVIIIe liv. du Li-Ki, sect. I, 44, de la traduction Legge.
(2) Lun-Yu III, 12.
(3) Lun-Yu XIV, 37.
(4) Li-Ki, XXIX, 52. Comp. Chiao King, ch. XVI.
(5) Lun-Yu II, 4. Comp. XVII, 19.

de n'en pas faire cas (1). On se rappellera enfin les incidents de la vie de Confucius où il rassure les siens en leur parlant de la mission personnelle que le Ciel lui a conférée. On ne voit pas trace de prière au sens vulgaire du mot dans les dires qui lui sont attribués. C'est qu'au fond l'idée vraiment chinoise du Ciel souverain, qui était celle aussi de Confucius, l'idée du Ciel régulateur et directeur immuable des êtres et des événements, qui impose ses lois et ne connaît pas de caprices, ne pousse pas à la prière telle qu'elle est comprise dans les religions où la volonté divine est ramenée aux conditions changeantes de la volonté humaine. La prière purement mystique, celle où l'adorateur cherche bien moins à obtenir ce qu'il souhaite qu'à satisfaire le besoin de son cœur, ne paraît pas avoir été connue davantage du maître chinois. C'est que, nous le répétons, Confucius n'est pas mystique. Il a, non pas la théorie réfléchie, mais la froideur sèche du rationalisme pratique. Pourtant il est capable d'élans religieux. Observateur attentif de ce qu'il croit être la loi du Ciel, il se regarde par cela même comme en état de prière continue. C'est une de ses paroles les plus remarquables que celle qu'il adressa à l'un de ses disciples, lors de sa dernière maladie. Celui-ci lui demandait la permission d'invoquer pour lui les puissances divines. « Ma prière », lui dit le Sage mourant, « est permanente (2). » Ce n'est donc pas

(1) Lun-Yu XVI, 8.
(2) Lun-Yu VII, 34.

hypocritement qu'il participe à la célébration des rites où l'adoration du Ciel, de la Terre, des autres dieux ou esprits et des ancêtres trouve sa forme correcte et régulière. Il n'aime ni qu'on les exagère, ni qu'on y ajoute, mais il insiste sur leur accomplissement régulier. Il en donne l'exemple personnellement (1). Il croit devoir prendre une attitude respectueuse envers le Ciel, lorsqu'il entend le tonnerre gronder ou le vent souffler avec violence (2). Il va même jusqu'à sanctionner de son adhésion complaisante une cérémonie animiste qui ne devait pas lui plaire beaucoup, mais qui était fort ancienne, qui se célèbre encore aujourd'hui en Chine et qui est un legs bien évident du chamanisme. Il s'agit de la chasse aux esprits malfaisants qui se fait dans chaque ville ou village à un certain moment de l'année avec grand vacarme, courses désordonnées, hurlements sauvages, toutes choses inconnues du rituel grave et compassé qu'il aimait. Cela n'empêche que, pour rendre hommage à la chasse et aux chasseurs, il passait son vêtement de cérémonie et allait s'asseoir à l'est de sa demeure pour assister au bruyant défilé (3). Confucius, après tout, était un homme de son temps et de son pays. Il serait inimaginable qu'il n'eût pas eu sa part de superstition. Par exemple, comme Socrate, il croyait à la divination. L'écaille de tortue et les branches divinatoires étaient à ses yeux en

(1) Lun-Yu X, 8. Comp. Li-Ki, XXI, sect. I, 1.
(2) Lun-Yu X, 16.
(3) Lun-Yu X, 10.

possession de vertus fatidiques (1). Son enthousiasme pour le Y-King nous le faisait déjà présumer. Mais il ne croit pas que le Ciel parle directement. Il s'exprime, dit-il, « par les quatre saisons et par l'existence même des êtres qui se succèdent (2). »

En un mot Confucius est de tendance, sauf les contradictions provenant de son ignorance et de son ritualisme, un croyant rationaliste. Par conséquent son point de vue religieux ne se distingue pas de celui qu'il applique à la nature et à l'homme.

L'homme, à ce point de vue, occupe une place à part dans l'ensemble des êtres. Il est le moyen ultime dont le Ciel entend se servir pour arriver à ses fins. Mais ce moyen n'obéit pas toujours à la cause suprême. Confucius admet absolument le libre arbitre, et le grave problème du déterminisme ne paraît pas même avoir effleuré sa pensée. Il ne s'occupe nulle part des origines humaines, il prend l'homme tel qu'il est dans la réalité actuelle, et il enseigne que dans la nature l'homme est bon, que « la droiture lui est naturelle (3). » Il peut perdre cette droiture dans le cours de sa vie et par là repousser les conditions de son bonheur, mais ce sera toujours par accident. S'il est éclairé suffisamment, il tâchera d'atteindre la perfection du Ciel lui-même. Une fois en possession de cette perfection, il tend sans effort à ce qui est bien et saisit le bien sans avoir besoin d'y réfléchir. C'est ce qui constitue « le sage (4) ». Celui-là

(1) Li-Ki XXIX, 52-56.
(2) Lun-Yu XVII, 19.
(3) Lun-Yu, VI, 17.
(4) Tchoung-Young, II. 19.

seulement qui est entièrement parfait peut donner à la nature son plein développement. « Capable de » donner son plein développement à sa propre na- » ture, il peut aussi le donner à la nature des autres » hommes. Capable de donner son plein développe- » ment à la nature des autres hommes, il peut aussi » le donner à la nature des choses. Capable de » donner aux choses leur plein développement, il » peut aider aux opérations transformantes et nutri- » tives du Ciel et de la Terre. Capable d'aider à ces » opérations transformantes et nutritives, il peut » former une triade avec le Ciel et la Terre (1) ».

Voilà donc ce qu'on a appelé assez improprement la « Trinité confucéenne », ce que les Chinois entendent par leur *San Kshâi*, « les Trois Pouvoirs », le Ciel, la Terre et l'Homme, et l'on remarquera de nouveau l'étonnante facilité avec laquelle la logique chinoise admet l'influence directe de l'homme sur la nature et le cours des choses, du moment que l'homme vit conformément à sa nature morale. Notre occident a vu parfois développer une idée analogue sous la plume des théologiens qui enseignaient l'absence de tout mal physique dans le monde avant le péché d'Adam et la perturbation que la chute morale de l'homme avait jetée dans la nature entière. Pour être logiques, ils auraient dû montrer que, depuis la rédemption et dans la mesure où elle propageait sa vertu réparatrice, le mal physique avait diminué et reculé. L'impuissance où ils étaient de fournir

(1) *Ibid.*, 22.

une pareille démonstration empêcha toujours cette doctrine de sortir de la théorie pour s'appliquer aux réalités. Il n'en est pas de même en Chine où, comme première application de cette influence directe de l'homme sur la nature, on attribue les fléaux naturels aux perturbations causées par les fautes morales, personnelles, des empereurs.

L'homme est donc appelé dans le confucéisme à devenir le coadjuteur, le coopérateur du Ciel et de la Terre. Il devient à cette condition leur égal (1).

Mais pourquoi le nombre des hommes qui parvient à cette hauteur est-il si restreint? Pourquoi la plupart d'entre eux, bien que nés bons et droits, ont-ils à ce point dévié de la route à suivre? A cette question Confucius, à supposer qu'il se la soit adressée, ne fait aucune réponse. A en juger par l'ensemble de ses idées et de ses actes, il est probable qu'il en accusait avant tout les mauvais souverains qui avaient donné de mauvais exemples, qui avaient négligé leurs devoirs, mais ce n'était que reculer la question sans la résoudre.

Tels qu'ils sont, les hommes se partagent en quatre classes : 1° Ceux qui sont nés en possession de la connaissance; 2° ceux qui s'instruisent et en deviennent ainsi les possesseurs; 3° ceux qui, de nature, sont faibles d'intelligence, mais qui par l'étude réussissent à s'instruire; 4° ceux enfin qui, d'intelligence bornée, n'apprennent rien. Ce sont les derniers des hommes (2).

(1) Tchoung-Young, II, 31.
(2) Lun-Yu, XVI, 9.

En haut de l'échelle se trouve donc le Sage, né avec la pleine possession de la connaissance et de la parfaite pureté. Il n'a qu'à suivre sa nature pour marcher sur la voie céleste sans commettre le moindre écart. « Possédant toutes les qualités du » Sage, il se montre doué de promptitude à com- » prendre, de discernement clair, d'intelligence » vaste, de savoir universel, apte à diriger. Il est » magnanime, généreux, débonnaire, doux, patient, » impulsif, énergique, ferme, endurant, sachant » rester inébranlable, bien ordonné, grave, ne s'écar- » tant jamais du milieu (entre les extrêmes), correct, » inspirant le respect, accompli, sachant distinguer, » concentrer et chercher, apte à séparer ce qui doit » être séparé. Il embrasse tout, profond et actif » comme une source, déployant ses vertus en leur » saison. Embrassant tout, il est comme le Ciel. Pro- » fond et actif comme une source, il est comme » l'abîme. On le voit, et tous le vénèrent; il parle, et » tous le croient ; il agit, et tous se plaisent à ses » actions. Donc sa renommée dépasse l'Empire du » Milieu et s'étend jusqu'aux tribus barbares. Partout » où les navires et les voitures atteignent, partout où » la force de l'homme pénètre, partout où le Ciel » couvre et où la Terre soutient, partout où brillent » le Soleil et la Lune, partout où tombent les frimas » et la rosée, tous ceux qui ont du sang et du souffle » l'honorent et l'aiment sincèrement. C'est pourquoi » il est dit : « Il est l'égal du Ciel (1). »

(1) Tchoung-Young, II, 54-56.

Il serait facile d'allonger indéfiniment cette description du Sage tracée par le petit-fils de Confucius. Ce fidèle et scrupuleux vulgarisateur des enseignements de son grand-père la détaille avec l'arrière-pensée visible que celui-ci avait réalisé l'idéal décrit avec tant d'enthousiasme. Mais nous retomberions toujours sur la même conception, la même redondance, la même loquacité. Combien d'hommes ont vécu de manière à mériter le titre de Sage accompli? La tradition officiellement admise n'en compte que quatorze, savoir les personnages plus ou moins, si ce n'est tout à fait légendaires, dont nous avons parlé au chap. II : Fou-Hi, Chên-Noung, Hoang-Ti, Yao, Choun, Yu, Cheng, Iyen (XVIII[e] siècle avant notre ère), Pé-Hi (XIII[e] siècle), Houen-Houang, Vou-Vang, Tcheou-Khoung, Liou Hî-Houi (XVII[e] siècle) et enfin Confucius (1).

Après le Sage vient dans l'estimation confucéenne l' « Homme supérieur », qui ne possède pas la perfection inaltérable du Sage, qui peut souffrir d'erreurs et de faiblesses, mais qui, en perfectionnant ce que la nature a implanté de bon en lui, se rapproche du Sage au point de le suivre sur le même chemin (2). Il y a trois choses dont il doit se préserver : dans sa jeunesse, il doit fuir la volupté ; dans son âge mûr, les querelles ; dans sa vieillesse, l'avarice (3). En tout temps il doit se conformer scrupuleusement aux règles de convenance et faire montre de la plus com-

(1) Douglas, *ouv. cit.*, p. 75.
(2) Comp. Tchoung-Young, sect. I, 28.
(3) Lun-Yu, XVI, 7.

plète sincérité (1). Confucius regrettait de n'avoir pas encore atteint quatre perfections qui lui semblaient indispensables pour avoir droit au titre d'homme supérieur : servir son père comme il désirait être servi par son fils, servir son souverain comme il voudrait qu'un ministre le servît lui-même, servir son frère aîné et se comporter avec un ami comme il voudrait que son jeune frère et son ami agissent envers lui (2). C'est un des exemples qui prouvent que Confucius ne s'adjugeait pas toujours le titre d' « homme supérieur », quand même il semble souvent s'en parer devant ses disciples.

En fait il est loisible à tout homme, pourvu qu'il ait l'intelligence nécessaire, de travailler à devenir un homme supérieur. Pour cela, à la sincérité il faut savoir joindre l'étude, c'est-à-dire l'étude des choses qui nous environnent. C'est ce qu'enseigne le Ta-Hio (la Grande Etude) sous cette forme d'apparence rigoureuse, en réalité si creuse et si fatigante, qui plaît tant aux Chinois : « Les anciens rois... désireux d'être sincères dans leurs pensées poussèrent » d'abord jusqu'au bout la connaissance. L'extension » de la connaissance s'obtient en étudiant les choses. » Les choses étant étudiées, leur connaissance devint » complète. La connaissance de ces rois étant complète, leurs pensées furent sincères. Leurs pensées » étant sincères, leurs cœurs furent rectifiés. Leurs » cœurs étant rectifiés, leurs personnes furent culti-

(1) Lun-Yu, XV, 17.
(2) Tchoung-Young, sect. I, 34.

» vées. Leurs personnes étant cultivées, leurs familles » furent bien réglées. Leurs familles étant bien » réglées, leurs états furent bien gouvernés. Leurs » états étant bien gouvernés, tout le royaume fut » tranquille et heureux. » C'est sur ces considérations qu'est fondé le devoir de la « culture de soi-même (1). »

Là encore, à travers ce verbiage inutile, nous discernons aisément une pensée fort juste. Le malheur, c'est que Confucius et les siens, toujours en brouille avec le véritable esprit scientifique, s'imaginèrent que les anciens avaient fait la science et qu'on n'avait plus qu'à la puiser auprès d'eux. C'est pour cela, et bien plus que dans l'intérêt du savoir historique, qu'il se mit à colliger et à rééditer avec tout le soin possible les vieux documents qui racontaient les dits et gestes de l'antiquité. On n'avait plus après cela qu'à les lire et les relire, qu'à les commenter et les recommenter. Cette direction des esprits obstinément, exclusivement tournés vers le passé pour y chercher toute lumière désirable et possible, a été bien fatale à la Chine et particulièrement à l'élite de ses hommes cultivés, à l'école confucéenne elle-même. Mais continuons.

Confucius était trop sincère pour se complaire dans une observation purement extérieure des rites et « règles de convenance ». En vrai moraliste il met l'intention plus haut que l'acte visible et déclare que

(1) Ta-Hio, 2-4. Ce livre est le XXXIX[e] de la traduction du Li-Ki de M. Legge.

celui-ci n'a plus de valeur s'il n'exprime pas un sentiment réel. « Le vrai sacrifice vient du dedans », dit le Li-Ki (1), « il a son origine dans le cœur. Quand le » cœur est profondément ému, son émotion est » exprimée par les cérémonies ; il n'y a donc que » des hommes capables et vertueux qui puissent » donner une complète exposition de l'idée de sacri- » fice ». — « J'ai entendu dire au maître », dit son disciple Tseu-Lou (2), « que dans les rites funéraires, » l'excès du chagrin avec insuffisance de rites vaut » mieux qu'une faible démonstration de chagrin » avec surabondance de rites, et que, dans ceux du » sacrifice, l'excès de respect avec des rites insuffi- » sants vaut mieux qu'un excès de rites avec peu de » respect ». Il ne serait donc pas juste de lui reprocher d'avoir confondu la droiture et la réalité des sentiments avec la ponctualité rituelle. Il exige de tout homme l'observation scrupuleuse des rites, cela n'est pas douteux. Il attribue à cette observation correcte les mérites les plus transcendants, et la négligence sous ce rapport, de la part surtout des souverains et des autres dépositaires de l'autorité, entraîne les conséquences les plus lamentables, cela ressort d'une quantité de passages. D'où vient qu'il tombe pourtant si souvent dans ce ritualisme étouffant qui énerve si promptement la vie morale ? C'est qu'il partage le point de vue chinois d'après lequel les formes religieuses et sociales font partie inté-

(1) Liv. XXII, 1.
(2) Li-Ki, liv. II, sect. I, part. II, 27.

grante des lois imposées par le Ciel à la nature et à l'humanité, elles en ont le caractère absolu, il n'est pas moins dangereux pour l'ordre universel de les violer que de déranger le cours du soleil ou la marche des saisons. Il ne comprend pas, si l'on éprouve le sentiment que suppose un rite, qu'on puisse même songer à l'exprimer autrement que par ce rite. En un mot, c'est un ritualiste étroit, mais sincère. Quand on lui demande en quoi consistent les divers éléments de la vertu d'humanité, il répond : « Ne » regardez rien contrairement aux rites ; n'écoutez » rien contrairement aux rites ; ne dites rien contrai- » rement aux rites ; ne faites rien contrairement aux » rites (1). »

Comment n'a-t-il pas vu qu'on ne pouvait accorder une pareille importance aux rites sans encourager jusqu'à un certain point l'hypocrisie, tout au moins ce formalisme vide qui ne sait plus donner qu'une expression mécanique aux sentiments religieux et moraux les plus dignes de respect et les plus vivaces ? Qui peut s'empêcher de sourire quand il lit dans le Chiao-King (Livre de la piété filiale) ces prescriptions gravement énoncées par le Sage : « Quand un fils » respectueux célèbre le deuil d'un parent, il se » lamente, mais il doit s'abstenir de sanglots pro- » longés ; dans les mouvements cérémoniels il ne fait » pas attention à ses apparences ; ses paroles doivent » être dépourvues d'élégance ; il ne doit pas sup- » porter de revêtir de beaux habits ; s'il entend de la

(1) Lun-Yu XII, 1.

» musique, il n'en tire aucun plaisir; s'il mange une » friandise, il ne s'aperçoit pas de sa saveur. Telle » est la nature de la douleur et du chagrin (1). »

Nous préférons à cette réglementation pénible la belle maxime pratique dans laquelle Confucius résumait nos devoirs envers nos semblables. Un jour que son disciple Tseu-Khoung lui demandait un mot qui pût servir de règle à ses rapports avec les hommes pendant toute sa vie, il lui répondit : « Ne faites pas » aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'ils vous » fissent (2). » Cette belle parole revient plus d'une fois dans les dires qui lui sont attribués, et il serait impossible d'en contester l'authenticité. Sa conduite et beaucoup de ses maximes démontrent qu'il ne la prenait pas dans un sens étroit. Cependant, comme s'il fallait toujours qu'après s'être élevé à une certaine hauteur, l'esprit chinois soit incapable d'arriver aux suprêmes sommets, il se montra absolument sourd aux accents plus purs encore de la maxime qui veut que nous rendions le bien pour le mal. Il ne s'agit pas de savoir si, la nature humaine étant ce qu'elle est, ce principe moral est d'application facile. La réalité est que c'est la perfection, le beau moral accompli. Lao-Tseu y était arrivé au cours de ses méditations solitaires. Il est vrai que son genre de vie n'était pas de nature à donner à cette règle sublime la consécration de l'exemple. Quoi qu'il en soit, elle fut soumise au jugement de Confu-

(1) Chiao-King XVIII.
(2) Lun-Yu XV, 23.

cius. Elle lui parut excessive et injuste. « Avec » quoi récompenserez-vous le bien? » dit-il à son interlocuteur, « il faut payer la haine et les injures » par la justice et le bien par le bien » (1). C'est cette impuissance de concevoir les beautés morales supérieures qui donne à la morale confucéenne ce je ne sais quoi d'étriqué, de terre-à-terre, que ne rachètent pas suffisamment les pensées incontestablement belles et généreuses que l'on peut glaner dans ses *Memorabilia*. Confucius est certainement capable de dévouement limité. En fait il s'est dévoué à une grande cause, le relèvement et le bonheur de son pays. Mais il ne comprend pas le dévouement absolu. Il n'admet pas, pour citer un exemple, qu'on risque sa vie par humanité. Un homme est tombé dans un puits. Celui qui s'y précipiterait après lui pour tâcher de le sauver ne remplirait-il pas son devoir d'humanité? Telle est la question qu'on lui pose. « Non », dit-il ingénuement, « pourquoi agirait-il ainsi? En » pareil cas l'homme supérieur doit s'éloigner et ne » pas se précipiter lui-même dans le puits. Le » devoir d'humanité ne l'oblige point à perdre la » tête (2). »

C'est ainsi que le Sage chinois, qui prêtait l'oreille aux leçons que le Ciel donnait silencieusement par ses bienfaits et ses sévérités, fut incapable de discerner celle que le soleil et la pluie devaient plus tard enseigner à Jésus de Nazareth. Ce qui l'excuse

(1) Lun-Yu XIV, 36.
(2) Lun-Yu VI, 24.

jusqu'à un certain point, c'est qu'en toute chose il se préoccupait avant tout de l'application sociale des maximes et des règles morales. Il faut admettre une différence entre la morale sociale et la morale individuelle. Le devoir du dévouement n'existe pas pour un peuple comme pour un homme, et la société s'abandonnerait aux méchants si elle s'inspirait uniquement du principe évangélique de pardon illimité.

Quand on lit les pages du Lun-Yu où Confucius expose ses idées sur l'humanité en tant que vertu embrassant toutes les autres, on ne peut qu'être frappé du décousu et de l'incohérence de son enseignement sur ce point qu'il dit pourtant capital. Ce qui ressort de plus clair de tout l'ensemble de ses dires, c'est que la piété filiale est à ses yeux le fondement de toutes les vertus privées et de toutes les félicités publiques (1). C'est à ses yeux un devoir absolu qui prime tous les autres, au point que Confucius blâme sévèrement un fils dont le père avait volé et qui déposa en justice contre lui (2). La plupart de ces préceptes d'obéissance et de déférences filiales que nous avons reproduits au chapitre VI trouvent leur sanction dans les enseignements du moraliste de Lou, dans ceux-là même qui nous ont paru marqués d'exagération ou entachés de puérilité. C'est qu'il a le sentiment très chinois de l'importance de la famille et que, ne se faisant pas de l'union conjugale une

(1) Comp. Chou-King X. — Lun-Yu I, 2.
(2) Lun-Yu XIII, 18.

idée très élevée, il cherche la pierre de fondation de la famille dans l'obéissance aveugle des enfants plutôt que dans l'union des époux. Le chef de la famille est le représentant du Ciel parmi les siens (1). Le souverain l'est aussi pour toutes les familles de l'empire. Sans sortir du milieu des siens, le père de famille pratique les maximes qui feront le bonheur de l'Etat. Que l'empereur ou le souverain déploie les vertus d'un père de famille, et tout ira bien. Le Ta-Hio, la Grande Leçon, est d'un bout à l'autre dicté par la persuasion que la piété filiale est le principe vivifiant de la société humaine toute entière. L'obéissance des sujets et les vertus paternelles du souverain sont corrélatives, se conditionnant mutuellement. Cette piété filiale ne s'arrête pas, comme nous le savons, à la mort, elle impose aux enfants ce culte permanent que nous avons décrit et dont Confucius était personnellement le très scrupuleux observateur.

De ses opinions sur la vie future nous savons aussi qu'il n'y a pas grand chose à tirer, si ce n'est que très certainement il admettait la survivance de l'être humain. La supposition contraire est absolument inconciliable avec toute sa pratique, aussi bien qu'avec tout son enseignement. Malgré la timidité mêlée de sincérité qui, lorsqu'on le mettait sur ce chapitre, amortissait sa faconde ordinaire, il avait pourtant une théorie, probablement traditionnelle, sur les relations de l'âme et du corps. Nous la trouvons exposée au livre XXI du Li-Ki, sect. II, 1.

(1) Ta-Hio, IX.

On lui demande ce que signifient exactement les deux mots *Kouei* et *Chin* employés tous deux en parlant de la nature humaine et de ce qui arrive quand on meurt. Il répond : « L'esprit est de nature » *chin* et le montre pleinement; l'âme animale est » de nature *kouei* et le montre aussi pleinement. » C'est l'union de *Kouei* et de *Chin* qui constitue la » plus haute exposition de la science. Tout ce qui vit » doit mourir, et en mourant retourner à la terre. » C'est ce qui s'appelle *Kouei*. Les os et la chair se » réduisent en poussière sous le sol, et, cachés aux » regards, deviennent la terre des champs. Mais » l'esprit (chin) se dégage et se déploie dans les hau- » teurs avec une glorieuse splendeur. Les vapeurs et » odeurs qui causent un sentiment de tristesse (de » mélancolie) sont les essences subtiles des choses et » une manifestation de la nature *chin*. »

Il suit de là que Confucius distinguait à peu près comme nos spiritualistes l'esprit ou l'âme immortelle de ce qui est mortel et périssable dans notre nature. En même temps il inclinait à penser que toute chose avait son âme ou son esprit, et que les odeurs en particulier décelaient l'existence de ces âmes des choses qu'il fallait distinguer de leur substance périssable. Sauf ce dernier trait, spécial à ce passage, nous ne pouvons voir dans cette manière de comprendre la nature humaine que la théorie imposée par le besoin de justifier les sacrifices pour les morts et de les concilier avec la disparition totale de l'être humain visible. En revanche, pas un seul mot dans toute la tradition confucéenne ne dénote

que le maître eût prolongé ses vues sur l'état d'outre-tombe jusqu'à stipuler une rémunération quelconque. Il n'y a ni paradis ni enfer confucéens. Tous les morts passent de la même manière de l'état *Kouei-Chin* à l'état purement *Chin*, et la seule punition que le méchant ait à redouter, c'est que ses fils, qui n'ont pas reçu de leçons propres à les éclairer sur leurs devoirs filiaux, les négligent et ne rendent pas à son esprit trépassé les hommages prescrits par la piété filiale. Du reste et à part son zèle pour les services des morts, l'école confucéenne garde devant la vie future le prudent silence du maître, un silence qui étonne de la part de gens qui offrent à leurs ancêtres défunts des vêtements, de la viande et du vin.

CHAPITRE XI

LES DESTINÉES DU CONFUCÉISME

Sommaire : Caractère fondamental du confucéisme. — Religion confucéenne. — Mencius. — Wang-Choung. — Chou-Hi. — Prépotence du confucéisme. — Les préceptes de Kang-Hi. — Insuffisance religieuse du confucéisme. — La police des esprits. — Premières traces d'opposition anti-confucéenne.

Le confucéisme n'est pas un système, c'est un esprit, c'est une tendance qui, par sa direction constante au sein du monde lettré où elle se déploie, a quelque chose de doctrinal qui fait illusion. J'entends par là que, devant se mouvoir, sous peine de se renier lui-même, dans la société chinoise telle qu'il l'a trouvée, le confucéisme en conserve fidèlement certaines institutions, certains rites, certaines croyances ou professions de croyance, en repousse d'autres, et que cela lui donne à première vue l'apparence d'un système arrêté de religion, de politique et de morale. Il y a, dans cette société chinoise à laquelle il appartient, des croyances et des idées qu'un vrai confucéen n'admet pas, d'autres qu'il admet d'emblée sans les discuter. Mais ce n'est pas en vertu d'un principe supérieur qu'il

conserve ou qu'il élimine. Foncièrement empirique, mais d'un empirisme dominé par l'amour du passé et la peur de l'inconnu, il est avant tout circonspect, utilitaire et froid. Sa tendance est ce que nous appellerions dans la France contemporaine « prud-hommesque », c'est-à-dire prosaïque et dénuée d'idéal élevé. Sans doute il est honnête, il recommande la moralité dans les rapports quotidiens, il attache une grande valeur à la tranquillité publique et privée, à la légalité, à la distribution équitable des peines et des récompenses, à la vie régulière de famille, à la modestie des prétentions, à la bienveillance mutuelle comme règle des relations entre les hommes. Mais ne lui demandez pas l'héroïsme du courage et du dévouement, ni les audaces de la pensée, ni le sacrifice de soi-même à la science, à l'humanité, à une grande cause quelconque. Son utilitarisme reprend alors le dessus, ce sont à ses yeux autant d' « excès », et en tout il a horreur de l'excès. Il est caractéristique de la tendance confucéenne que l'un de ses livres classiques, celui de tous peut-être qui dénote le plus de réflexion psychologique, soit le Tchoung-Young, la doctrine du Milieu, c'est-à-dire de l'équilibre. C'est pour cela que le confucéisme s'adapte bien à l'esprit politique et qu'il n'a cessé d'être la philosophie, dans le sens très restreint où l'on peut lui appliquer ce mot, de la classe mandarine, des fonctionnaires, des ministres chinois et, à peu d'exceptions près, des empereurs eux-mêmes. Mais il faut toujours s'attendre à ce qu'une collectivité d'hommes reste au-dessous de

l'idéal dont elle fait profession, et comme l'idéal confucéen manque d'élévation, il n'est pas étonnant que, tout en professant le confucéisme, la classe des lettrés et des fonctionnaires chinois se soit laissée trop souvent envahir par une corruption administrative, un esprit d'arbitraire et d'injustice, une vénalité, qui se dérobent sous la correction extérieure et qui réduisent l'ensemble des maximes du maître à l'état d'un paravent cachant toute sorte de laideurs. Ce fâcheux contraste entre les dehors et la réalité était d'autant plus inévitable que les institutions chinoises consacrées par Confucius ne connaissent pas de contrôle sérieux. L'idée essentiellement confucéenne du gouvernement « paternel », provenant de ce qu'aux yeux du sage l'État n'est qu'une famille agrandie et que dans la famille le chef est ceque le Ciel est dans l'univers, c'est-à-dire le souverain qui commande et que nul ne contredit, cette idée ne se concilie pas avec des institutions supposant le droit des gouvernés de contrôler les gouvernants. Voilà pourquoi le confucéisme fait tout dépendre des qualités personnelles du souverain et ne conçoit d'autre remède au mal devenu intolérable qu'une révolution dynastique substituant un nouveau *Ti* au *Ti* devenu indigne de sa fonction.

C'est donc en dernière analyse dans la religion du Ciel souverain, et du Ciel compris comme un législateur qui dirige les hommes et les choses avec une majestueuse et impassible régularité, que la théorie politique du confucéisme plonge par ses racines. Les rapports du Ciel avec l'humanité sont corrects, mais

froids. Il en est de même des rapports de l'humanité avec le Ciel et avec les autres puissances supra-mondaines que le confucéisme reconnaît et adore par fidélité traditionnelle. Pourvu que les rites soient exactement observés, ni le Ciel, ni ces puissances n'auront à se plaindre, et d'ailleurs ils n'en demandent pas davantage. Le confucéisme est anti-mystique aussi bien qu'il est antipathique à tout ce qui dépasse sa moralité bourgeoise. Au fond sa religion ne diffère pas essentiellement de la religion populaire, mais les ailes mythologiques de cette religion, si j'ose ainsi dire, ont été coupées. Le confucéisme, selon le mot célèbre de son fondateur, vénère les esprits, mais s'en tient à distance. Là aussi, ce qu'il redoute le plus, c'est l'excès. Par conséquent le Chinois instruit n'adhère pas volontiers à une autre religion que celle dont l'empereur est le grand-prêtre et les fonctionnaires sous ses ordres les desservants. Il comprend toutefois à merveille que la grande multitude, dépourvue d'instruction, ajoute à cette religion réglée et compassée bien d'autres éléments plus fabuleux, plus excitants, plus conformes à ses besoins. Pourvu qu'on n'attaque pas la religion impériale ni sa suprématie officielle, cela lui suffit, et comme après tout la multitude ne songe nullement à l'attaquer, la tolérance religieuse dont la Chine a joui pendant tant de siècles, sauf dans de courtes périodes, s'est établie d'elle-même, à peu près comme dans notre antiquité occidentale et jusqu'à l'entrée en scène du christianisme, la tolérance des religions était la règle, à moins qu'une religion nouvelle ne

fût offensante pour celle de l'Etat ou menaçante pour les mœurs et la constitution. Ce fut l'origine du grave malentendu qui fit qu'en Chine la persécution du catholicisme succéda à une période assez longue de tolérance et même de faveur.

Il ne faudrait pas s'imaginer que l'influence prépondérante de Confucius et de son école fut dès la première heure incontestée. Lui-même, nous l'avons vu, mourut avec la conviction attristante que ses efforts pour la régénération de son pays avaient été dépensés en pure perte. Après lui, les choses allèrent de mal en pis. Une autre école que la sienne, aussi superstitieuse et affolée de chimères que le confucéisme était circonspect et positif, attira les esprits et se fit valoir jusque dans les régions les plus élevées de la société chinoise. Les derniers Tcheou se montrèrent plus ineptes, plus incapables encore que ceux dont Confucius avait été le contemporain. Pourtant le confucéisme continuait de recruter des adhérents parmi les lettrés et ceux qui désiraient le devenir. C'est vers la fin de la dynastie des Tcheou, vers 371 avant notre ère, que le plus célèbre des continuateurs de Confucius, Mêng-Tseu, latinisé sous le nom de Mencius, reprit la tâche qu'avait assumée son grand prédécesseur.

Il est évident que Confucius fut pour Mencius un type de perfection, non seulement par sa doctrine, mais aussi par son genre de vie, sur lequel il ne pensa qu'à se modeler. Comme Confucius, il voulut être surtout un maître de sagesse, groupant autour de lui des disciples fervents. Comme lui, il s'appliqua

de préférence à censurer les vices et les désordres de son temps, et, soit qu'il eût le caractère plus impétueux et plus rude, soit que des maux plus grands justifiassent des accents plus âpres, il fronda avec encore plus de vigueur et d'intransigeance. Mais, comme Confucius, il tint à honneur de ne rien tirer de son propre fond, de serrer toujours au plus près les maximes de l'antiquité, sauf à y ajouter celles de son prédécesseur. Il insista, par exemple, plus fortement que lui sur le droit révolutionnaire du peuple mal gouverné. Un prince feudataire, Siouan-Hoang, roi de Thsi, lui demanda un jour si un ministre ou un sujet avait le droit de détrôner son souverain et de le tuer. « Celui qui vole », répondit Mencius, « est » appelé un gredin ; celui qui outrage la justice est » un pervers. Or un gredin, un pervers, nous les » appelons de simples individus. J'ai entendu dire » qu'on avait mis à mort l'individu Shou (le dernier » des Chang) ; mais non pas qu'on eût mis à mort un « souverain » (1). Il voulait dire par là que ce Shou, par ses exactions et sa tyrannie, s'était rendu indigne du titre impérial, que par conséquent il n'était plus empereur lorsqu'il fut condamné à mourir. Cette réponse indirecte n'était pas faite pour tranquilliser entièrement le roi de Thsi, et nous y retrouvons l'insoluble conflit de la théorie chinoise sur le droit divin des souverains qui règnent par la volonté du Ciel et que pourtant à l'occasion il est licite de renverser. Mencius va jusqu'à dire carrément que,

(1) Mencius I, II, 8.

dans le monde, le peuple est ce qui importe le plus, que les esprits eux-mêmes de la terre et des fruits ne viennent qu'après lui, et que le prince est ce qui importe le moins (1). Nous ne pourrions du reste que répéter à propos de Mencius ce que nous avons dit, en parlant de Confucius, du manque fréquent de précision et de substance qui se dissimule sous des déclarations abstraites, rigoureuses seulement en apparence. Là encore Mencius imite exactement son modèle.

Comme lui, il croit à la bonté native de l'homme (2). Sa religion est correcte et froide, comme il convient à un bon confucéen, et il en parle très rarement dans les dires portant son nom qui ont été recueillis par ses disciples comme le Lun-Yu par ceux de Confu-

(1) II, VIII, 14.

(2) I, II, 6. C'est une doctrine qu'on peut dire généralement reçue en Chine. Il faut pourtant citer l'opposition déclarée que lui fit Sen-Tseu qui vécut un peu après Mencius. Sen-Tseu déclarait au contraire que de nature l'homme est enclin au mal; preuve en soit la nécessité des lois restrictives pour l'empêcher de le commettre, et le fait aussi que l'homme, qui désire le bien, doit s'imposer des efforts pénibles pour le réaliser, ce qui démontre que le bien n'est pas dans sa nature. — Au VIII[e] siècle de notre ère, Han-Yu prit une position intermédiaire. Il enseignait que les hommes se partageaient en trois classes, ceux en qui domine la bonté innée, et qui peuvent devenir encore plus parfaits; ceux en qui domine le mal et qui doivent être tenus en bride; ceux enfin qui oscillent entre le bien et le mal et qui peuvent être dirigés vers le bien. Mais aucun ne peut changer complétement sa nature. Son opposition énergique au bouddhisme le fit tomber en disgrâce. On l'envoya gouverner une population presque sauvage, de la province de Canton, qu'il parvint à civiliser. Une légende locale raconte qu'il la délivra d'un monstrueux crocodile. Il mourut en 824 (Comp. Mayers, *Chinese Manual*, I, 158).

cius. On voit qu'il eut à combattre deux chefs d'école, Yang-Tchou et Mé-tseu, dont les doctrines trouvaient de l'écho. Le premier prêchait une sorte d'individualisme anarchiste, l'individu étant en droit de tout rapporter à lui, et ne reconnaissait pas d'autorité gouvernementale ; le second enseignait la doctrine de l'amour universel sans différence et arrivait à supprimer la famille. Mencius, avec quelque bon sens, objectait que l'une et l'autre théorie ramenait les hommes à l'état de simples brutes (1). Comme Confucius encore, il nourrissait l'espoir qu'un des princes régnants le choisirait pour son ministre, il visita plusieurs cours, fut bien reçu par les souverains, mais ce fut tout le succès qu'il obtint. Il se consola en pensant que telle était la volonté du Ciel qui ne voulait pas que l'empire jouît du bon ordre et de la tranquillité. C'est dans ces sentiments de résignation qu'il passa les quinze dernières années de sa vie, enseignant et écrivant. Il mourut en 289 avant Jésus-Christ, une quarantaine d'années avant la révolution qui mit fin à la dynastie des Tcheou. Son indépendance frondeuse dans ses relations avec les princes de son temps semble avoir fait longtemps quelque tort à sa mémoire dans le monde officiel. Les confucéens zélés au contraire exaltèrent beaucoup ses mérites, le considérant comme le « Sage second » (après Confucius). Sous les Soung, au XIe siècle, son orthodoxie fut officiellement reconnue, sa personne reçut des titres posthumes, son tombeau

(1) I, VI, 9.

situé dans le Chan-tong près de la ville de Tso-Hien fut entouré d'honneurs divins ; enfin, il prit rang parmi les compagnons inséparables de Confucius, associés aux honneurs qu'on rend au sage de Lou. En résumé, il n'ajouta rien d'important au confucéisme (1).

Lorsque le régime des Han, plus sympathique aux lettrés (depuis 206 av. J.-C.), eut mis un terme à la féroce proscription dont leurs représentants attitrés avaient pâti sous les Tchin, l'ascendant du confucéisme alla toujours en augmentant. C'est à peine si, en dehors de l'école taoiste que ses excentricités religieuses et sociales vouèrent de bonne heure aux dédains de la classe lettrée, on découvre de loin en loin quelques mouvements de la pensée chinoise qui soient hostiles au grand sage. Par exemple, un penseur éminent, Wang-Choung (19-90), dans un grand ouvrage intitulé *Lun Heng*, « Recherches critiques », ne craignit pas de reprocher aux confucéens comme aux taoistes leurs exagérations et leurs contradictions. Cet écrivain passe pour avoir, de tous les Chinois, le plus déployé d'aptitude aux spéculations métaphysiques, mais il est encore peu connu. L'indépendance de ses jugements le mit en mauvaise odeur auprès des confucéens de son temps et des siècles qui suivirent. Le fait est qu'il demeura très isolé de son vivant comme après sa mort.

Celui qui, tout en prétendant demeurer fidèle à

(1) Comp. Mayer's *Manual* art. *Méng-K'o.* — Douglas, *Confucianism*, p. 154 et suiv.

l'orthodoxie confucéenne, fit le plus vigoureux effort pour s'élever au-dessus du rationalisme terre-à-terre où elle se complaisait, fut un Chinois du XIIe siècle (sous les Soung, 1130-1200), du nom de Chou-Hi, fonctionnaire éminent, gouverneur dans la province actuelle de Kiang-Si. C'est lui qui est l'auteur du *Taï-Ki*, c''est-à-dire « du grand Faîte » ou « Sommet ». Ce « grand Faîte » est une traduction philosophique du Ciel de Confucius en tant que principe premier des choses et de leur direction. En lui-même, il échappe à la définition, il est tout aussi bien le « sans faîte » que « le grand Faîte », l'illimité que le limité, l'indéterminé que le déterminé. Mais il *se meut*, et son mouvement est le principe actif incorporel ; il *se repose*, et son repos est le principe passif et matériel. Mouvement et repos sont donc les deux attributs inséparables de son être. C'est le mélange à doses variées de ces deux principes qui constitue les cinq éléments ou essences primordiales, l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre, dont tout est sorti et qui ne sont eux-mêmes, comme on le voit, que des modes du grand Faîte ou du principe absolu. En tant que le Taï-Ki par son mouvement et son repos alternatifs est la cause effective des êtres, il est désigné par le nom de *Li*. Ce nom représente par conséquent l'énergie, la mise en acte de la puissance du Taï-Ki. L'intelligence humaine est de la même nature que Li, dont elle dérive, et elle se joint en nous à *Khi*, c'est-à-dire à la nature animale et grossière. L'homme réunit donc les deux attributs du mouvement et du repos, et par là il est l'image du

Taï-Ki lui-même. La séparation en nous du Li et du Khi, c'est la mort. Le Li de l'homme retourne alors au ciel. — On reconnaîtra sans peine sous cette forme plus raffinée la vieille théorie confucéenne du *Khouei* et du *Chin* (1). — Pendant sa vie terrestre l'homme doit se régler sur la nature, chercher ses lumières intellectuelles aussi bien que la lumière physique auprès du soleil et de la lune, arranger sa vie conformément aux quatre saisons et vivre en bons termes avec les esprits et les génies qui dérivent aussi de Li et qui animent le monde entier. — Ici nous rentrons dans la pure orthodoxie confucéenne et la porte se rouvre sur cette morale imitative de la régularité des lois de la nature et sur cette religion animiste que les prémisses du système semblaient devoir dépasser de haut, mais dont l'abandon eût été une veritable désertion du confucéisme (2).

Chou-Hi, avant de se ranger parmi les confucéens, avait été taoiste, puis bouddhiste. Il lui en est resté plus d'une marque. Son Taï-Ki et surtout son Li ressemblent beaucoup au Tao de Lao-Tseu. Comme les bouddhistes, il fait du repos, de l'absence des désirs, l'idéal de la vie humaine. C'est surtout par ses idées concernant la nature humaine, qu'il croit originairement bonne, par sa morale et sa pratique religieuse qu'il redevient confucéen de la stricte observance. Mais il a rendu au confucéisme l'éminent service de lui procurer une théorie métaphy-

(1) V. p. 344.
(2) Comp. *Dict. des Sciences philosophiques*, art. *Chinois*.

sique, spéculative, d'apparence profonde et savante, qui séduisit beaucoup d'esprits. La physique impossible qu'il y rattacha n'avait rien de choquant pour des Chinois, et le souffle de panthéisme qui circulait dans son système se conciliait pour eux à merveille avec le polythéisme de fait où sa pratique religieuse demeurait enfermée. On ne s'avisa pas de remarquer combien les idées de mouvement et de repos alternatifs sont inapplicables au Taï-Ki purement abstrait... On ne fut sensible qu'à ce mariage d'une théorie transcendante et du ritualisme religieux traditionnel. La philosophie de Chou-Hi fut longtemps pour les lettrés chinois ce que la *Somme* de saint Thomas fut pour les docteurs du moyen âge, la sagesse préférée, l'orthodoxie dans l'orthodoxie. Ce n'est guère que depuis un siècle et demi environ que la classe lettrée s'est mise à réagir assez généralement contre cette métaphysique de Chou-Hi pour revenir, soit à la lettre même des enseignements de Confucius et de Mencius, soit pour adopter un scepticisme général que déguise seulement et peut-être chasse par moments la fidélité au rituel. La tendance au fond médiocrement religieuse de l'école a fini par dominer. La métaphysique de Chou-Hi, par ce qu'elle avait de mécanique, par son perpétuel recours aux actions et réactions de Li et de Khi, avait habitué les esprits à substituer volontiers le jeu impersonnel des forces naturelles aux actions conscientes et volontaires des êtres supérieurs auxquels on attribuait auparavant les phénomènes de la nature. C'est peut-être ce qui fut le plus funeste à ce qui restait de sentiment reli-

gieux au confucéisme. Son point de vue moral n'était pas en état de compenser cette déperdition du sentiment religieux par l'idée d'un lien direct unissant la créature morale au principe conscient de l'univers. Dans tout autre pays ce dessèchement pour ainsi dire complet du sentiment religieux se serait déjà fait sentir dans les lois, dans les mœurs, dans les institutions. En Chine et surtout dans l'école confucéenne, le conservatisme systématique fait qu'un très long temps est nécessaire pour que des conséquences de ce genre passent à l'état de réalités visibles. L'avenir seul apprendra à nos descendants si l'esprit chinois est capable de s'élever à un point de vue religieux supérieur aux sécheresses d'un ritualisme de plus en plus vide et aux superstitions du peuple ignorant.

En attendant le confucéisme domine toujours officiellement. Les empereurs tartares se sont même distingués entre tous par les marques de leur admiration pour Confucius et par leur résolution de maintenir son enseignement comme celui de l'État, la religion confucéenne comme la religion impériale et nationale. On se rappelle que cette religion confucéenne est celle que pratiqua Confucius, non celle qu'il institua. Mais c'est la morale confucéenne surtout que sous le couvert de cette religion le gouvernement impérial entend préconiser et favoriser par dessus tout. Ce n'est pas sans raison. Ce qu'il y a de plus remarquable dans le confucéisme, c'est sans contredit sa tendance morale, quels que soient les défauts qu'on puisse lui reprocher. Mais, dans les

livres canoniques et classiques, cette morale est éparpillée, sans aucun lien organique. L'empereur Khang-Hi (1662-1723), de la dynastie actuelle des Tsing, très dévot à Confucius, le même qui montra tant de bienveillance aux pères jésuites établis à Pékin, crut faire œuvre pie et utile en ramenant à seize préceptes les enseignements du Sage qui lui paraissaient les plus importants, les plus utiles au peuple et à sa bonne direction. A la lecture on s'aperçoit aisément que, s'ils sont adressés à tous les Chinois en principe, ce sont surtout les fonctionnaires impériaux qui sont invités à s'en inspirer. Nous les reproduisons parce que ces seize préceptes sont dans le monde chinois officiel ce que le Décalogue est pour les Juifs :

1° Placez le plus haut dans votre estime la piété filiale et la soumission fraternelle, afin de donner aux relations sociales l'importance qui leur est due.

2° Conduisez-vous généreusement envers les branches de votre famille, afin de mettre en plein jour l'harmonie et la bonté.

3° Cultivez la paix et la concorde avec vos voisins, afin de prévenir les querelles et les procès.

4° Reconnaissez l'importance de l'agriculture et de la culture du mûrier, afin qu'il y ait quantité suffisante de nourriture et de vêtements.

5° Montrez que vous appréciez la tempérance et l'économie, afin de prévenir le gaspillage de vos ressources.

6° Faites grand cas des écoles et des collèges, afin que les travaux des lettrés soient corrects.

7° Découragez et bannissez les doctrines étranges, afin que la doctrine correcte soit prédominante.

8° Exposez et expliquez les lois, afin d'avertir les ignorants et les obstinés.

9° Faites preuve de convenance et de courtoisie prévenante, afin d'améliorer les manières et les coutumes.

10° Travaillez diligemment dans vos professions respectives, afin de donner satisfaction aux vœux du peuple.

11° Instruisez vos fils et vos jeunes frères, afin de les détourner de faire ce qui est mal.

12° Opposez une barrière aux calomnies, afin de protéger les hommes honnêtes et bons.

13° Avertissez contre le danger de cacher les déserteurs, afin d'éviter d'être enveloppé dans leurs châtiments.

14° Payez vos impôts promptement et complètement, afin d'échapper à la réquisition d'urgence des sommes que vous êtes tenus de payer.

15° Associez-vous par centaines et par dizaines, afin de mettre un terme aux vols et au brigandage.

16° Attachez-vous à écarter les ressentiments et les colères, afin de montrer que vous sentez l'importance due aux personnes et à leur vie.

Ces préceptes, sous leur forme parfois enfantine, sont en somme de tendance louable, mais ce n'est certainement pas leur élévation qui les distingue. Ils souffrent de la platitude et du prosaïsme qui ont si souvent affligé les productions de l'esprit confucéen. L'élément religieux en est à peu près absent. On aura remarqué l'avertissement contre les « doctrines étranges ». Cet article 7 vise le taoisme et le bouddhisme pour lesquels le monde officiel chinois, tout en les tolérant, tout en sachant bien qu'ils tiennent une place légale et reconnue dans l'organisation nationale, professe un dédain qui va souvent jusqu'à

l'antipathie. Plus tard on y ajouta le christianisme. Dans les exhortations que les fonctionnaires chargés des cérémonies périodiques, dont nous avons parlé p. 228, sont tenus d'adresser au peuple, une part fréquente est faite à la polémique dirigée contre ces cultes dont le mysticisme, la tendance légendaire, les superstitions et les bizarreries tranchent fortement sur le rationalisme confucéen. Ce qui n'empêche pas le peuple de revenir tranquillement à ses pratiques taoistes ou bouddhistes, comme si de rien n'était, et ses supérieurs de regarder avec une parfaite indifférence le démenti qu'il inflige à leur prédication.

Assurément le confucéisme n'aurait pu soutenir sa prédominance officielle pendant une si longue suite de siècles s'il ne répondait pas en définitive à la constitution intime de l'esprit chinois. L'instruction partout donnée dans les écoles, l'adhésion de l'immense majorité des lettrés, la faveur du gouvernement impérial, ces trois grands appuis qui dérivent l'un de l'autre, sont des effets plutôt que des causes. Le Chinois, qui cultive son intelligence comme il peut la cultiver dans son pays, devient et demeure naturellement confucéen, voilà le fait. Cela suppose donc que le fond de l'esprit chinois l'est aussi. S'il en était autrement, on ne comprendrait pas que, depuis longtemps, il n'y ait pas eu chez les lettrés eux-mêmes des mouvements notables de réforme, d'émancipation et même de rupture ouverte. Au contraire les sectes les plus opposées en réalité aux principes religieux du confucéisme subissent jusqu'à

un certain point son prestige et n'osent pas lui contester sa prééminence. Ce qui serait bien plutôt à expliquer, c'est que, favorisé comme il l'est depuis si longtemps, il ne soit pas parvenu à transformer toute la nation à son image. C'est surtout au point de vue religieux que son impuissance frappe les regards. Pourquoi le peuple chinois dans son ensemble ne se contente-t-il pas du culte impérial, officiel, du culte rendu au Ciel, à la Terre, aux astres, à certains génies et aux ancêtres ?

Il nous semble que cette juxtaposition prolongée de deux tendances aussi disparates au sein du même peuple s'explique par deux raisons principales : le confucéisme n'a qu'une prise médiocre sur la multitude sans toutefois lui déplaire au fond, et il ne satisfait pas ses besoins religieux.

Le confucéisme pèche d'abord par le manque de naturel. Pour employer une expression empruntée aux ateliers d'artistes, le confucéen « pose », il pose d'autant plus qu'il considère comme un devoir de poser. C'est le châtiment de son ritualisme et de l'excessive importance qu'il attache aux formes. Qu'on se rappelle combien Confucius et les siens, tout en réduisant au minimum le contenu religieux du rituel, tout en amincissant la substance des formes qu'ils codifient avec tant de précision, tout en « tenant les esprits à distance », combien ils insistent sur la nécessité de ces formes et sur les conséquences lamentables qui ne peuvent manquer de se produire si l'on se permet de les négliger ! La forme devient donc fatalement plus essentielle que le fond. De là,

une affectation inévitable, que le peuple chinois ne blâme pas, parce que lui-même est ritualiste dans l'âme, mais qu'il sent, dont il reçoit l'impression, et qui doit neutraliser en grande partie la force d'assimilation de l'école confucéenne. Il n'y a que le naturel, il n'y a que la parfaite sincérité qui soit capable d'attirer puissamment et d'entraîner les multitudes. Celles-ci peuvent croire, et elles le croient certainement en Chine, que la pose affectée de leurs supérieurs est quelque chose de normal, quelque chose qui doit être, cela explique pourquoi elles la subissent sans songer à s'en plaindre, mais cela explique aussi pourquoi elles ne sont pas subjuguées.

En second lieu, il y a des raisons de croire que le mécanisme régulier de la religion officielle, organisé avec réflexion dans un esprit de réaction contre les mouvements désordonnés de l'ancien chamanisme, ne s'établit pas sans contrarier des habitudes et des superstitions, léguées par le vieux fond tartare et qui demeurèrent à l'état latent dans les couches profondes de la population. Il y a dans le Chou-King, le livre de l'histoire, un très curieux passage qui ouvre la porte à des présomptions d'une grande vraisemblance sur ce qui dut se passer à une certaine époque. Le document dont il fait partie nous reporte aux temps de l'empereur Choun, de pieuse mémoire. Il commence par nous apprendre que le premier rebelle fut un certain Tchi-Yeou et qu'à son exemple tous devinrent voleurs et meurtriers. Les chefs du peuple de Miao voulurent rétablir l'ordre social, mais ils ne surent employer que des moyens extrêmement

rigoureux, des châtiments cruels, ils coupèrent les nez et les oreilles, ils châtrèrent, ils brûlèrent. Cet excès de répression engendra des maux semblables à ceux qui l'avaient provoqué (1). Le peuple « déclara « son innocence au Ciel ». Notez que, selon le dire des historiens chinois, ces chefs de Miao patronnaient les superstitions et la divination individuelle (2). Le grand Hoang-Ti eut pitié de ces populations opprimées et fit sentir la force de son bras à leurs oppresseurs. Il abattit la domination de Miao, et alors, continue le Chou-King (3), « il appointa Tchoung et » Li pour mettre un terme aux communications entre » le Ciel et la Terre ; *et les descentes d'esprits eurent » une fin.* » Ce sont ces dernières expressions qui sont remarquables. A une période de barbarie, que signale une explosion de sauvagerie mal combattue par une tyrannie cruelle qui ne vaut pas mieux, succède une ère d'apaisement due à une politique ferme, mais équitable et humaine. Cette ère, rattachée au règne de l'empereur Hoang-Ti, est celle aussi où l'on prend des mesures tendant à restreindre le commerce continuel avec les esprits qui contribuait fortement à aggraver les désordres de l'époque antérieure. Il

(1) L'une des preuves de l'impuissance pratique du confucéisme, c'est que ses maximes en définitive sont humaines et adoucissantes ; qu'il blâme, comme le document que nous analysons, les supplices cruels ; que, depuis des siècles, ce sont les confucéens qui dominent dans les hautes régions gouvernementales ; et que pourtant, encore aujourd'hui, la Chine épouvante les Européens par l'atrocité des supplices qu'elle inflige aux criminels.

(2) Comp. Pauthier, *Chou-King*, ch. XXVII.

3) Trad. Legge, liv. XXVII, 2,

n'est pas difficile de reconnaître là le chamanisme incohérent et fantasque, sans règle, tout à fait dominé par les caprices et les lubies des chamans. « Les descentes des esprits cessèrent » depuis lors ; cela signifie que les mesures régulatrices prises par Tchoung et Li eurent pour fin la proscription des divinations indisciplinées et turbulentes. M. Legge, à ce propos, cite (1) un fragment d'un haut intérêt du livre chinois, les « Récits de l'Ecole » (Ki-Yu), qui rapporte une conversation entre le roi Tsao de Tsou et son ministre Kouen Yé-fou, contemporains de Confucius. « Que signifie, » disait le roi, « ce qui est » dit, dans l'un des livres de Tcheou, au sujet de » Tchoung et de Li, et du résultat auquel ils arri- » vèrent, savoir qu'il n'y eut plus de commerce entre » le Ciel et la Terre? S'ils ne l'avaient pas fait, le » peuple aurait-il été capable de monter au Ciel? Le » ministre répondit que tel n'était pas du tout le sens » de ce passage et exposa longuement sa manière de » l'entendre. Dans les premiers temps, dit-il, le peuple » ne songeait qu'à remplir les devoirs qui obligent les » hommes entre eux et laissait le culte des Etres spiri- » tuels, leur invocation et leur évocation (leur des- » cente sur terre) aux fonctionnaires commissionnés » à cet effet. De cette manière les choses se faisaient » en toute régularité. Le peuple pensait à ses affaires » et les esprits aux leurs. La tranquillité et la prospé- » rité en étaient la conséquence. Mais au temps de » Chaou-Haou, par l'effet des illégalités des Kieou-Li,

(1) *Loc. cit.*

» un changement eut lieu. Le peuple s'immisça dans » les fonctions des régulateurs des esprits et de leur » culte. Il négligea les devoirs envers ses semblables » et s'attacha à faire descendre les esprits de haut en » bas. Les esprits eux-mêmes, n'étant plus arrêtés » par des restrictions ni soumis à des règles, firent » des apparitions irrégulières et désastreuses. Tout » fut confusion et calamité. Mais lorsque Tchouen Hsu » prit la chose en mains (2510-2433 selon la chrono- » logie convenue), il commissionna Tchoung, mi- » nistre du Sud, pour surveiller les choses célestes et » prescrire des lois aux esprits, et Li, le ministre du » Feu, pour surveiller les choses terrestres et pres- » crire des règles au peuple. De cette manière, et les » esprits et le peuple furent ramenés à leur com- » merce régulier d'auparavant, et il n'y eut plus » d'interférence indue des uns parmi les autres. » Voilà l'œuvre mentionnée dans le texte du Chou- » King. Mais, par la suite, le chef des San-Miao reprit » l'œuvre mauvaise des Kieou-Li, jusqu'à ce que » l'empereur Yao eût rappelé les descendants de » Tchoung et de Li, qui n'avaient pas oublié les » talents ni les fonctions de leurs ancêtres, et leur » eût remis de nouveau la chose en mains. »

Rien de plus confucéen que ce fragment. Les esprits non seulement sont tenus à distance, mais encore le gouvernement impérial prend soin qu'ils ne déploient pas un zèle indiscret dans leurs interventions au milieu des choses humaines. Il doit y avoir des règles, dictées par ce gouvernement, pour que leurs communications soient correctes et ne

mettent pas en danger la tranquillité publique. Le ministre du roi de Tsou aime à se figurer que dans les premiers temps le peuple ne s'occupait pas de religion et laissait les fonctionnaires s'acquitter des obligations du culte dû aux Êtres spirituels. Quand, à plusieurs reprises, il en fut autrement, quand le peuple s'avisa de le leur rendre lui-même dans la mesure des besoins et des caprices individuels, ce fut aux époques d'anarchie, de désordre, les esprits eux-mêmes y contribuèrent en s'émancipant arbitrairement des sages règles qui restreignaient leur action tumultueuse. Il fallut que chaque fois l'autorité impériale intervînt pour remettre les choses en l'état. Il nous sera permis de penser que le ministre du roi de Tsou antidate le moment de la régularisation officielle des choses religieuses. C'est l'absence de toute règle qui régna en premier lieu. C'est l'association naturelle de la divination chamaniste et de la sauvagerie qui rendit avec raison la première suspecte aux civilisateurs personnifiés par la tradition chinoise dans ses empereurs légendaires. Mais si la puissance de ces empereurs ou du mouvement organisateur qu'ils incarnent fut assez grande pour imposer la réglementation et la « correction », si chère aux Chinois, et les substituer à ce qui était auparavant désordonné et sans discipline, il est certain d'avance qu'au-dessous de la surface officielle le peuple garda un attachement secret pour les formes, les usages et les superstitions de sa religion première. Ce qui explique pourquoi, à plusieurs reprises, il y eut des retours de chamanisme et de spiritisme tumultueux,

qui nécessitèrent de nouvelles ordonnances. A la fin, il dut y avoir un de ces compromis qui ne sont pas toujours définis dans un traité après débat de part et d'autre, qui s'établissent d'eux-mêmes entre deux puissances ayant toutes les deux la conscience qu'elles ne sauraient s'anéantir, qu'elles ont par conséquent l'une et l'autre sa raison d'être. Le confucéisme aristocratique laissa dédaigneusement la multitude à ses superstitions indéracinables, pourvu qu'elles ne s'attaquassent pas à la religion ni aux institutions de l'empire; le peuple, habitué à se soumettre aux directions de la classe lettrée en matière de gouvernement et d'administration, rassuré par le ritualisme scrupuleux des fonctionnaires qui maintenait la religion séculaire dans ce qu'elle avait d'indispensable à la sécurité de tous, ne s'inquiéta pas autrement de sa froideur ni de son scepticisme, pourvu qu'il pût se procurer des aliments plus savoureux, adorer des objets plus tangibles, invoquer des secours plus directs. Le peu de rigueur logique et l'humeur en somme très pacifique de la nation chinoise firent le ciment qui réunit les deux disparates, et leur concomitance dans la Chine contemporaine est chose depuis longtemps acceptée.

Nous résumons ainsi en quelques lignes ce qui dut se passer, étant donné le point de départ et le point d'arrivée, et naturellement nous passons par dessus bien des incidents connus ou probables qui autorisent à penser que la situation ne fut pas toujours aussi paisible. Nous aurons lieu d'en signaler quelques-uns dans ce qui nous reste à dire. Nous savons

déjà que, malgré sa rapide expansion, la doctrine de Confucius rencontra une opposition qui fit échec aux espérances et aux prétentions du maître. Les politiques purs, les vieux ministres, les princes en général se défièrent de théories qui leur paraissaient peu pratiques, trop austères, incompatibles avec leurs intérêts et même de nature à indisposer leurs sujets. Mais il y eut aussi une opposition fondée sur une autre manière de concevoir la religion et la morale, une autre « sagesse » qui se dressa du vivant même de Confucius contre la sagesse confucéenne et qui ne ménagea au sage de Lou ni les sarcasmes ni les mauvais procédés.

Un jour le disciple Tseu-Lou avait entendu le gardien de la porte de Chi-Men railler Confucius de ce que, malgré l'évidence de l'inutilité de ses efforts, il continuait de s'agiter et de se démener pour la propagation de ses idées (1). Un autre jour, le sage lui-même eut à souffrir d'une mauvaise volonté inspirée par l'antipathie contre ses principes et ses prétentions de réformateur. Il passait par la campagne suivi de quelques disciples. Il eut besoin de traverser une rivière et, ne connaissant pas d'endroit guéable, il envoya le même Tseu-Lou demander où se trouvait un gué à deux hommes qui labouraient à quelque distance. L'un d'eux, nommé Tchang-Sin, lui répondit en le questionnant lui-même : « Quel » est cet homme qui conduit ce char là-bas ? » — « C'est Khoung-Kiou. » — « Khoung-Kiou de Lou ? »

(1) Lun-Yu, XIV, 41.

— « Lui-même. » — « Alors, si c'est lui, il sait bien » où est le gué », et il reprit son travail sans que Tseu-Lou pût en tirer un mot de plus. C'était évidemment une raillerie à l'adresse de la réputation d'omniscience que ses disciples enthousiastes faisaient à Confucius. Tseu-Lou se tourna vers le compagnon de Tchang-Sin, lequel se nommait Ki-Nie. « Qui êtes-vous ? » dit brusquement ce second personnage. — « Je suis Tching-Yeou » (autre nom de Tseu-Lou). — « Seriez-vous un des disciples de Khoung-Kiou de Lou ? » — « Oui, » fit Tseu-Lou respectueusement. — « Hé quoi ! » s'écria Ki-Nie, « le désordre, comme un fleuve débordé, se répand » sur tout l'empire, et quel est celui qui prétend le « réformer ? Plutôt que de suivre cet homme qui ne » quitte une cour que pour aller dans une autre, ne » feriez-vous pas bien mieux de suivre ceux qui » comme nous se sont éloignés du monde entier ? » Et il se remit à son travail sans dire où était le gué. Quand Tseu-Lou rendit compte à son maître des réponses qu'il avait reçues, celui-ci soupira en disant : « On ne peut pourtant pas s'associer avec les oiseaux » et les bêtes des champs comme s'ils étaient nos » semblables. Si je ne m'associe pas avec le peuple, » avec le genre humain, avec qui m'associerai-» je ? Si les vrais principes prévalaient par tout l'em-» pire, je n'aurais pas besoin de le réformer (1) ». Confucius avait raison. Ce n'est pas en s'éloignant du monde qu'on peut le réformer et, dût la réforme

(1) L'incident est raconté dans le Lun-Yu, XVIII, 6.

échouer, la tentative n'en est pas moins généreuse. C'est ce que les deux laboureurs bourrus et peu obligeants ne paraissaient pas comprendre. Ils trouvaient, comme Confucius, que les choses allaient fort mal; mais au lieu de se vouer à leur redressement, ils s'estimaient plus sages que lui parce qu'ils avaient fui le monde et rompu tout commerce avec les hommes. Il y avait donc dans la Chine du vi^{e} au ve siècle avant notre ère des pessimistes, mécontents de la situation, broyant du noir, brouillés avec la société, mais estimant que son état était incurable, désespéré, que c'était folie de vouloir l'amender, et que la sagesse suprême consistait à se retirer dans la solitude pour y vivre loin du bruit, des affaires et des passions. Tous n'étaient pas aussi hérissés que les deux moroses auxquels Tseu-Lou s'était adressé. Une autre fois, le même Tseu-Lou, voyageant isolément pour rejoindre son cher maître, rencontra un vieillard à qui il demanda s'il l'avait vu. Ce vieillard vivait aussi dans la solitude avec ses deux fils. Il remontra à Tseu-Lou que, malgré les leçons de Confucius, il était bien faible et bien ignorant, mais il le retint pour passer la nuit et lui offrit à manger. Le lendemain Tseu-Lou partit pour rejoindre son maitre et, quand il l'eut trouvé, il lui raconta ce qui lui était arrivé. Confucius lui dit : « C'est un solitaire, » et il le renvoya près du vieillard pour recueillir de nouvelles informations. Mais quand Tseu-Lou fut de retour à l'endroit où il avait reçu l'hospitalité, le

vieillard avait disparu, et il lui fut impossible de retrouver sa trace (1).

Ces solitaires de parti-pris étaient-ils seulement quelques originaux d'humeur bizarre, ou bien rattachaient-ils leur genre de vie à quelque principe supérieur qui commençait à gagner des adhérents dans l'empire chinois ?

C'est ce que nous allons apprendre au chapitre suivant.

(1) Lun-Yu, XVIII, 7.



CHAPITRE XII

LAO-TSEU ET LE TAO-TÉ-KING

Sommaire : Lao-Tseu est un personnage historique. — Livres à consulter. — Ce qu'on sait de Lao-Tseu. — Son entrevue avec Confucius. — Sa retraite finale. — Sa légende. — Doctrine du renoncement au monde. — Le Tao. — Le Gardien du passage. — Le serviteur mort et ressuscité. — Le Tao-té-King. — On veut y trouver la Trinité et le nom de Jahvé. — Signification du Tao. — Le Té. — Quiétisme. — Morale du Tao. — Religion du Tao. — Critique. — Rapports avec le bouddhisme.

Autant la vie de Confucius est connue jusque dans ses moindres détails, autant celle de Lao-Tseu, son émule en célébrité, se dérobe derrière un nuage que les amplifications de la légende ont épaissi, bien loin de le dissiper. C'est au point qu'on a plus d'une fois révoqué en doute sa réalité historique. Cependant il y a des motifs très suffisants pour la maintenir. Il est fait mention de lui incidemment, mais d'une manière très positive, dans la vie même de Confucius. L'antagonisme qui éclate entre les deux personnages dès leur première entrevue est bien ce qui devait résulter du contact de ces deux hommes, animés de principes différents. La légende taoiste

qui s'est formée autour de Lao-Tseu est inspirée par un esprit diamétralement opposé aux tendances révélées par le Tao-té-King, le livre de Lao-Tseu; elle n'aurait certainement pas tiré d'elle-même un livre de contemplation pure et de spiritualisme idéaliste aussi prononcé. Ce n'est donc pas l'école qui a pu créer le maître. Lao-Tseu est complètement isolé en tant que penseur, et il suffit pour s'en assurer de pénétrer quelque peu au-dessous des prétentions de l'école qui lui doit son nom. S'il eût été engendré par elle, il eût été tout autre que l'homme que nous connaissons.

Avant de résumer l'espèce de mythologie qui se forma autour de son nom, il convient de reproduire les informations brèves, mais d'un caractère historique sérieux, que nous devons au grand historien chinois Sse-ma-Tsien.

Lao-Tseu et son livre ont été beaucoup moins étudiés en Europe que Confucius et les documents qui relèvent directement ou indirectement du sage de Lou. M. ABEL-RÉMUSAT a ouvert la voie dans notre siècle en publiant son *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du* VIe *siècle avant notre ère* (1820). — Il a été suivi à distance, mais aussi dépassé par STANISLAS JULIEN, dont l'ouvrage intitulé *Lao-Tseu Tao-té-King*, le *Livre de la Voie et de la Vertu* (1842), reste le travail classique et fondamental sur ce sujet hérissé de difficultés. — Les travaux de J. CHALMERS, *The Speculations on metaphysics, polity and morality of the old Philosopher Lau-Tsze* (1868), de V. VON STRAUSS, *Lao-tsé's Tao-te-King* (1870), et de

Plänckner, *Lao tse Tao te King, Der Weg zur Tugend* (1870), ne sont que des essais, souvent discutables, d'amendement de la traduction due au célèbre sinologue du Collège de France. — R.-K. Douglas, *Confucianism and Taouism* (1879), exposition claire et détaillée du système, mais médiocrement exacte. — A noter également le résumé consacré à Lao-Tseu et au Tao-te-King dans le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye (1887).

Lao-Tseu naquit en la troisième année du règne de l'empereur Ting-Wang, des Tcheou, c'est-à-dire l'an 604 avant notre ère et plus d'une cinquantaine d'années avant Confucius. Son père était, dit-on, un simple cultivateur qui, âgé de soixante-dix ans, aurait épousé une jeune femme : ressemblance singulière avec le mariage du père de Confucius et qui ne laisse pas que de soulever des doutes (1). Quoi qu'il en soit de cette circonstance, Lao-Tseu doit avoir vu le jour à Kio-Jin, hameau de Laï, district de Khou, dans le royaume de Thsou. Son nom de famille était Li (poirier), son petit nom Eul (oreille), son titre honorifique Pé-yang, et son nom posthume Tan (oreilles plates). Nous verrons plus loin pourquoi son nom historique est Lao-Tseu. On ne sait rien de son enfance, et la seule chose que l'on sache de son âge mûr, c'est qu'il remplit la charge de gardien des archives de la cour impériale de Tcheou (2). C'est là

(1) La légende commence régulièrement par vieillir le père des héros dont elle tend à rendre la naissance surnaturelle.

(2) La désignation chinoise de cette fonction n'est pas très claire.

que Confucius l'alla trouver pour sa propre instruction, mais non sans lui exposer les vues dont il était rempli pour le relèvement et la régénération de l'empire par le retour aux maximes des anciens sages. L'accueil que lui fit le vieux gardien des archives fut tout autre chose qu'encourageant. « Les » hommes dont vous parlez », lui dit-il, « sont, ainsi » que leurs os, depuis longtemps réduits en pous» sière, et il ne reste d'eux que des paroles. De plus, » quand l'homme supérieur en trouve l'occasion, il » monte sur son char (il aspire aux honneurs) et » reçoit une fonction publique ; si les circonstances » lui sont contraires, il passe à travers la vie comme » un bouchon de paille qui roule sur le sable (1). J'ai » entendu dire qu'un bon marchand, dont le trésor » est bien rempli, se donne l'apparence d'être privé » de ressources, et que l'homme supérieur accompli » ressemble extérieurement à un imbécile. Laissez là

Mais les Chinois eux-mêmes l'interprètent de cette manière. La visite que fit à Lao-Tseu Confucius encore jeune, mais avide de compulser les anciens documents et de se renseigner sur les rites des Tcheou, s'explique parfaitement dans cette interprétation et serait difficile à comprendre si, comme le veut M. Legge, le titre eût été « gardien du trésor ».

(1) Il y a là une allusion évidente à l'ambition politique dont on accusait Confucius et à ses pérégrinations perpétuelles d'une cour à l'autre à la recherche d'un prince qui voulût faire de lui son ministre. Comme, au moment où Confucius visita Lao-Tseu, il était impossible de prévoir ses errements aussi inutiles que prolongés, il est fort douteux que les paroles attribuées à Lao-Tseu soient authentiques. Mais il faut y voir surtout le genre de critique dont Confucius, de son vivant, était l'objet de la part de ceux qui n'approuvaient ni sa théorie réformatrice ni sa façon d'agir pour tâcher de la réaliser.

» vos airs hautains et vos nombreux désirs, vos » manières frivoles et vos intentions extravagantes. » Tout cela ne vous sera d'aucune utilité. Voilà tout » ce que j'ai à vous dire (1). »

Confucius, d'après Sse-ma-Tsien, se retira déconcerté, mais non sans éprouver une admiration involontaire pour le rude vieillard qui l'avait rabroué de si belle façon. « Je sais », dit-il à ses disciples, « que » les oiseaux volent, que les poissons nagent et que » les animaux courent. Toutefois on peut avec des » filets attraper ceux qui courent, avec des hameçons » ceux qui nagent, avec des flèches ceux qui volent. » Mais, quant au dragon qui s'élève vers le ciel à » travers les nuages et porté par les vents, je ne sais » comment le saisir. Aujourd'hui j'ai vu Lao-Tseu, » je ne puis le comparer qu'au dragon. »

Lao-Tseu vivait très retiré, aimant à rester obscur et se consacrant entièrement, dans la solitude qu'il s'était faite au milieu de la cour, à l'étude du Tao (de la Voie) et de la Vertu. L'historien chinois nous dit qu'après avoir vécu longtemps sous les Tcheou, voyant que cette dynastie tombait en décadence, il résolut de résigner son emploi. Quand on pense qu'il était déjà vieux et que la décadence des Tcheou devait encore durer plus de deux siècles, il est permis de supposer que ce fut plutôt le désir de terminer sa vie dans une retraite absolument fermée aux agitations politiques et mondaines, qui poussa le vieux

(1) Comp. Stan. Julien, *ouv. cit.* XIX-XX. — Douglas, *ouv. cit.* p. 177. — Edkins, *La Religion en Chine*, Ann. du Musée Guimet, p. 75.

penseur dans la solitude. Il quitta donc la capitale et parvint jusqu'au passage de Hang-Kou, que l'on croit retrouver dans la préfecture de Chen-Tcheou, province actuelle du Ho-nan. Il y séjourna quelque temps et fit part de ses intentions, probablement aussi de ses idées favorites, au gardien du passage, nommé In-Hi. Celui-ci lui dit : « Puisque vous voulez vous » ensevelir dans la retraite, je vous prie de composer » un livre pour mon instruction. » Alors Lao-Tseu écrivit un ouvrage en deux parties (le Tao-té-King), « qui renferment un peu plus de cinq mille mots et » qui roulent sur *la Voie* et sur *la Vertu*. Après quoi, » il s'éloigna dans la direction de l'ouest. On ne sait » où il mourut. Ce sage aimait l'obscurité » (1).

Toujours selon le même historien, il laissait derrière lui son fils Tsong, qui fut général à Houei. Ce Tsong eut un fils appelé Tchou, dont le fils se nomma Kong. Le petit-fils de Kong fut Hia, fonctionnaire sous les premiers Han. Kiaé, fils de Hia, fut ministre et s'établit dans le royaume de Thsi (2). — Cette généalogie, reproduite avec le soin que les Chinois peuvent appliquer à dresser des filiations de ce genre grâce à leurs tablettes funéraires, met, ce me semble, hors de doute la personnalité historique de Lao-Tseu lui-même.

Voilà le peu que l'histoire raconte sur le sage de la cour des Tcheou. La légende en sait bien plus long.

(1) Sse-ma-Tsien, d'après Stan. Julien, *ouv. cit.*, XX.
(2) Ibid., p. XXI.

Cette légende est résumée par un taoiste du IVe siècle de notre ère, nommé Ko-Kong, qui écrivit une *Histoire des Dieux et des Immortels*, et ce qu'elle nous offre tout d'abord de très curieux, c'est qu'elle se présente sous deux formes, l'une tout à fait mythologique où Lao-Tseu est complètement divinisé, l'autre amie aussi du merveilleux, mais maintenant l'humanité réelle de Lao-Tseu, à peu près comme des chrétiens unitaires maintiendraient contre des orthodoxes que Jésus est un homme, né comme nous tous, supérieur seulement par la perfection de sa conscience religieuse. Le Ko-Kong susdit est un taoiste de cette seconde manière. Il croit au Tao et à ses vertus surnaturelles, il croit que Lao-Tseu l'a possédé comme le posséderont tous ceux qui s'astreindront à la même recherche avec la même persévérance et la même sincérité. C'est pour cela qu'il s'élève contre ceux qui, pour glorifier Lao-Tseu, l'enlèvent à la sphère de la nature humaine pour en faire un être divin, si ce n'est le Dieu par excellence. « Si Lao-Tseu », dit-il, « est simplement un sage qui a acquis » le Tao, les hommes doivent faire tous leurs efforts » pour imiter son exemple ; mais si l'on dit que c'est » un être extraordinaire et doué d'une essence » divine, il sera impossible de l'imiter » (1). C'est pourquoi il blâme ceux de ses coreligionnaires qui veulent élever la personne de Lao-Tseu au-dessus de l'humanité. « Par cela même », dit-il, « ils empê-

(1) La légende taoiste d'après Ko-Kong est reproduite par Stan. Julien, *ouv. cit.*, pp. XXIII-XXXII.

» chent les hommes de croire qu'on puisse acquérir » par l'étude le secret de l'immortalité ». Il en appelle au témoignage de Sse-ma-Tsien qui a dressé la généalogie de ses descendants — absolument comme nos unitaires se servent des généalogies enregistrées dans le premier et le troisième évangiles pour prouver que Jésus est né d'un père humain. Quand les taoistes mythologues racontent que Lao-Tseu a fait des apparitions successives sous les empereurs de la haute antiquité chinoise, il leur reproche d'identifier avec lui les sages, possesseurs comme lui du Tao, qui ont illustré ces temps reculés. Mais son rationalisme s'arrête à partir du moment où il voit son maître en possession du Tao. Le Tao, dont nous tâchons plus bas de définir la nature sans trop oser nous flatter d'y avoir réussi, le Tao est la puissance divine elle-même, dont les effets sont irrésistibles et produisent les résultats les plus merveilleux. En particulier il communique à ses possesseurs le don d'immortalité. C'est pour cela que Lao-Tseu aurait vécu trois cents ans sous les Tcheou. Cette longévité extraordinaire fut cause que les hommes de son temps l'appelèrent *Lao-Tseu*, « le vieux maître » (*Lao* signifie « vieux »). Dès sa naissance il avait reçu un pouvoir merveilleux de pénétration et d'intuition. Sa destinée était de propager la doctrine du Tao, et c'est pourquoi il fut protégé par les esprits et put même leur commander (1). Il composa 930 livres, où

(1) Comme on voit bien reparaître ici la vieille idée tartare de la conjuration qui met les esprits au service des hommes particulièrement doués ou possédant la science des formules théurgiques !

il traite des neuf ambroisies, des huit pierres merveilleuses, du vin d'or, du suc de jade, des moyens de se conserver pur, de méditer, de ménager sa force vitale, d'éloigner les calamités, d'expulser les maladies, de dompter les esprits malfaisants, de se nourrir ou de s'abstenir de nourriture à volonté, de se transformer, etc. Il écrivit encore soixante-dix livres sur les talismans. On voit que notre érudit taoiste fait de Lao-Tseu un magicien tout puissant et de son Tao la force magique par excellence. Encore ajoute-t-il qu'il faut se défier de bien d'autres livres que les taoistes ont ajouté subrepticement au catalogue imposant qui lui paraît offrir toutes les garanties d'authenticité.

D'après l'unanimité des sources taoistes, nous dit-il, Lao-Tseu avait le teint d'un blanc jaunâtre, de beaux sourcils, de longues oreilles, de grands yeux, des dents écartées, une bouche carrée, des lèvres épaisses.

Le récit de Sse-ma-Tsien se trouve du reste confirmé dans ses lignes essentielles quant aux fonctions que remplit Lao-Tseu comme gardien des archives des Tcheou et quant à la vie silencieuse, méditative, qu'il menait au milieu des bruits de la cour. Il entendait « remplir son intérieur et se retirer après avoir » acquis la perfection du Tao. » Il raconte également la visite de Confucius, mais il y ajoute quelques traits qui sans doute circulaient dans les traditions taoistes. Le confucéen Tseu-Khong aurait été envoyé par son maître pour prévenir le vieil archiviste de sa visite et de son dessein de l'interroger sur les

anciens rites. « Quand votre maître, » lui répondit Lao-Tseu, « m'aura suivi trois ans, alors je pourrai » l'instruire. » Il aurait un jour aperçu Confucius lisant le Y-King (le Livre des Changements). — « Dans quel but lisez-vous ce livre ? » lui demanda-t-il, « Quel en est le fond ? » — « Il se résume », dit Confucius, « dans l'humanité et la justice. » — « La jus- » tice et l'humanité, » reprit Lao-Tseu, « ne sont plus » que des mots qui ne servent qu'à masquer la » cruauté et troublent le cœur des hommes. Jamais » le désordre ne fut plus grand. Pourtant la colombe, » pour être blanche, ne se baigne pas tous les jours ; » le corbeau, pour être noir, ne se teint pas tous les » jours. Le Ciel est naturellement élevé, la Terre na- » turellement épaisse ; le soleil et la lune brillent » naturellement ; les astres et les étoiles sont rangés » naturellement à leur place ; les plantes et les arbres » sont naturellement classés selon leurs espèces. » Donc, maître, si vous cultivez le Tao, si vous vous » élancez vers lui de toute votre âme, vous y arri- » verez de vous-même. Que signifient l'humanité et » la justice ? Vous êtes comme un homme qui bat- » trait le tambour pour chercher une brebis égarée, » vous troublez la nature de l'homme. »

Ce passage est très digne d'attention. Non pas qu'on soit tenu de croire à son authenticité. Il nous paraît au contraire infiniment plus probable que nous avons là des « dires » nés postérieurement à Lao-Tseu dans la réflexion de ses sectateurs et reportés après coup dans la bouche du vieux sage. Mais ils remontent à une époque où la source du

taoisme coule encore des eaux relativement pures, permettant de discerner clairement la divergence initiale qui va écarter de plus en plus l'une de l'autre la tendance de Confucius et celle de Lao-Tseu. Les deux maîtres sont d'accord pour déplorer le mal existant. Mais tandis que Confucius regarde comme son premier devoir de se jeter dans la mêlée humaine pour y porter remède, tandis qu'il espère que s'il pouvait obtenir des princes le retour aux vieilles maximes et le strict maintien des vieux rites, le mal disparaîtrait comme par enchantement, — Lao-Tseu repousse d'avance le remède comme inefficace et l'agitation de Confucius lui paraît aussi frivole que stérile. Il ne croit pas que les vieux rites ni les vieilles maximes soient applicables à la sosiété malade de son temps. Il en désespère, de cette société, et de ses institutions décrépites. A des maux collectifs Confucius voulait opposer une réforme collective dont un prince éclairé par un sage ministre eût été l'agent. Lao-Tseu ne voit de remède que pour l'individu, et c'est seulement à condition que des individus possédant son mystérieux Tao arrivent au pouvoir que la société pourra s'en bien trouver. Encore faut-il que la chose arrive d'elle-même, ils ne doivent rien faire pour hâter ce moment, et tant pis pour une société corrompue, indigne de toute sollicitude, si elle se meurt en attendant de désordre et de dépravation. Que l'individu commence à s'ouvrir individuellement au Tao, le reste viendra comme il pourra. Ne reconnaissons-nous pas dans ce cours d'idées misanthropiques le principe de rupture avec

le monde qui se dégageait des paroles émises par les « solitaires » dont il a été question à la fin du précédent chapitre?

Il y a plus. Lao-Tseu, dans le passage que nous venons de reproduire indique un point de vue supérieur que le confucéisme, avec sa foi dans le rite et son extrême importance, ne concevait pas. Pour le confucéen, le Ciel et la Terre, dualité suprême, sont eux-mêmes ritualistes, ou du moins la régularité monotone et mécanique de leurs agissements est la preuve que l'homme ne saurait mieux faire que de les imiter et de soumettre tous ses actes à des formes régulières, ponctuées, nécessaires au bon ordre général et au bonheur privé. Lao-Tseu ne croit pas à cette vertu du rite qui lui fait l'effet d'être artificiel et dénué de naturel. Il s'élève à l'idée d'une nature universelle, supérieure au Ciel et à la Terre eux-mêmes, qui fait que le Ciel est en haut, la Terre en bas, la colombe blanche, le corbeau noir, les plantes et les arbres divisés en espèces, en un mot qui fait que les choses sont ce qu'elles sont et sont bien comme elles sont. L'homme seul fait exception. Il n'est pas bien comme il est; mais c'est sa faute, c'est parce qu'il méconnait cette nature supérieure, c'est parce qu'il en trouble le cours en lui et hors de lui par ses passions, son ignorance et sa frivolité. Qu'il rentre en lui-même, qu'il fasse effort pour ressaisir en lui la nature supérieure qui lui échappe, qu'il repousse et dédaigne ces agitations, ces faux plaisirs, ces biens mensongers, ces voluptés trompeuses qui l'en séparent et la lui voilent. Ce

sera peut-être pénible au premier abord, il y faudra de la constance et du renoncement, il lui sera indispensable de fermer la porte de son cœur au monde et à ses tentations, de se créer une solitude intérieure au milieu des autres hommes, si ce n'est, ce qui pourrait bien être le meilleur parti à prendre, de fuir au désert pour y vivre à l'écart de l'humanité. Mais, moyennant ces sacrifices qui lui coûteront toujours moins, il arrivera à la possession du Tao, et il sera plus que récompensé de ses peines par la volupté interne, par l'épanouissement de vie et de félicité suprême, par la paix immuable qui seront désormais son partage et ne lui laisseront absolument rien à regretter.

« Possédez-vous le Tao ? » avait dit brusquement Lao-Tseu à Confucius.

« — Je le cherche depuis vingt ans », répondit celui-ci, « et je ne puis le trouver. »

« — Si le Tao pouvait être offert aux hommes » reprit Lao-Tseu, « tous voudraient l'offrir à leur » prince ; s'il pouvait être présenté, tous voudraient » le présenter à leurs parents ; s'il pouvait être » annoncé, tous voudraient l'annoncer à leurs frères ; » s'il pouvait être transmis, tous voudraient le transmettre à leurs enfants. Pourquoi ne pouvez-vous » l'acquérir ? C'est que vous êtes incapable de le recevoir au fond de votre cœur. »

« — J'ai mis en ordre », représenta Confucius, « le » Chou-King, les Annales, le Li-Ki, le Traité de la » Musique, le Y-King, et j'ai composé la Chronique de

» Lou (Le Printemps et l'Automne) (1); j'ai lu les » maximes des anciens rois, j'ai mis en lumière les » belles actions des sages, et personne n'a daigné » m'employer. Il est bien difficile, je le vois, de per» suader les hommes. »

« — Les six arts libéraux », répliqua Lao-Tseu, « sont un vieil héritage des vieux rois ; ce dont vous » vous occupez ne repose que sur des exemples » surannés, et vous ne faites que vous traîner sur les » traces du passé sans rien produire de nouveau. »

Ainsi se termina cet entretien, plus typique selon nous que réel et qui, selon la tradition taoiste, laissa Confucius perplexe et muet. Lao-Tseu ne méconnaissait pourtant pas les mérites transcendants des anciens empereurs ni la félicité dont le genre humain avait joui sous leur règne. Cette persuasion semble axiômatique chez les Chinois. Mais il l'expliquait, non pas comme l'école confucéenne par leur ponctualité rituelle, par leur soumission envers le Ciel et la prudence de leur gouvernement, mais parce que, disait-il, « ils s'étaient fait un asile impénétrable et » s'étaient absorbés dans le Tao (2). »

Ko-Kong raconte ensuite comme Tse-ma-Tsien comment Lao-Tseu, fuyant à la fin la cour et la ville, s'arrêta au passage de l'ouest, auprès de ce gardien In-Hi qu'il initia au mystère du Tao. Mais la légende reprend vite ses droits. Cet In-Hi était un devin qui

(1) Preuve nouvelle de l'inauthenticité de ce dialogue. Confucius ne pouvait parler ainsi qu'à la fin de sa carrière et, lors de sa visite à Lao-Tseu, il était encore au début.

(2) Stan. Julien, *ouv. cit.*, XXX.

savait interpréter les signes du vent et de l'air, et il prévit qu'un homme extraordinaire allait certainement arriver. C'est pourquoi il nettoya la route sur une étendue de quarante li (environ 2 kilomètres), et il reconnut Lao-Tseu qui s'avançait monté sur un buffle (1).

De son côté, Lao-Tseu savait que In-Hi était destiné à posséder le Tao, et c'est pourquoi il s'arrêta près de lui avant de continuer son voyage. Mais il arriva pendant ce séjour une étrange aventure. Lao-Tseu avait pour serviteur un nommé Siu-Kia. N'ayant pas payé ce serviteur depuis longtemps, il lui était redevable de 72,000 onces d'argent (2). Siu-Kia, de son côté, refusa de suivre plus loin Lao-Tseu s'il ne recevait pas ce qui lui était dû. Le gardien In-Hi l'encourageait dans ses prétentions, parce que, ébloui par un pareil capital, il avait offert à Siu-Kia de lui donner sa fille, laquelle était d'une rare beauté. Siu-Kia ne demandait pas mieux. Lao-Tseu fit venir Siu-Kia, qui était à son service depuis deux cents ans, et lui reprocha sévèrement sa manière d'agir. « Comment ! » lui dit-il, « je vous ai loué pauvre et quand » personne ne voulait vous employer. Je vous » ai gratifié du talisman de la vie pure, et c'est à » ce don que vous devez d'avoir vécu jusqu'à pré-

(1) D'après une autre version, Lao-Tseu était sur un char traîné par un buffle noir. Mais il est très souvent représenté assis sur l'animal. Le Musée Guimet possède un curieux spécimen de Lao-Tseu sur son buffle.

(2) Son salaire était de 100 mas par jour et le mas est le dixième d'une once d'argent.

» sent. Comment avez-vous pu oublier un pareil » bienfait et vous conduire comme vous faites? » Je vais visiter de grands pays lointains. Je vous » ordonne de conduire mon char, je vous paierai au » retour. »

Malgré ces remontrances Siu-Kia persista dans son refus. Alors le sage lui ordonna de s'incliner vers la terre en ouvrant la bouche, et aussitôt le serviteur laissa échapper le talisman qui lui avait permis de prolonger indéfiniment sa vie. Au même instant son corps ne fut plus qu'un squelette desséché. In-Hi épouvanté, mais sachant que la puissance divine de Lao-Tseu pouvait ressusciter Siu-Kia, supplia le sage de lui rendre la vie, s'engageant à payer lui-même la somme due. Alors Lao-Tseu fit rentrer le talisman de la vie dans le corps de Siu-Kia qui se ranima immédiatement. In-Hi tint et même dépassa ce qu'il avait promis. Il gratifia Siu-Kia de 200,000 onces d'argent. Puis il pria Lao-Tseu de lui enseigner sa doctrine, ce que Lao-Tseu fit en cinq mille mots qui furent soigneusement recueillis par In-Hi et qui formèrent le Tao-té-King. In-Hi en fut le fidèle disciple et devint immortel (1).

Tel est le récit de Ko-Kong, et l'on peut s'apercevoir qu'il est déjà singulièrement fabuleux. Pourtant il est d'une sobriété remarquable si on le compare à d'autres légendes dont Lao-Tseu est le héros. Là on veut qu'il soit un être supérieur à tout ce que les hommes connaissent, une véritable incarnation du

(1) Comp. Stan. Julien, *ouv. cit.*, pp. XXX-XXXI.

Tao, et que son apparition sous les Tcheou ne soit qu'un de ses dix avatars. Sans commencement et sans cause, ancêtre du « souffle spirituel », il aurait déjà fait auparavant neuf apparitions sur la terre dans les milliers de siècles qui précèdent les temps reconnus historiques par les lettrés. Les règnes de Hoang-Ti, de Fou-Hi, de Chen-Nong, de Yao, de Choun, de Yu, etc., l'auraient vu descendre parmi les hommes sous des noms divers tels que « Prince de la porte d'or », « Fils de la fleur Yo », « Docteur de longue vie », etc. Quand approcha le temps de son apparition sous le nom de Lao-Tseu, sa mère le conçut en voyant tomber une étoile et il n'eut pas de père humain. Cette mère le porta soixante-douze ans, d'autres disent quatre-vingts, dans ses entrailles. Quand enfin il vint au jour, ce fut à l'ombre d'un poirier, Li, et comme il savait parler en naissant, il déclara que Li serait son nom de famille. Il ressemblait, quand il sortit par le côté gauche de sa mère, à un vieillard à cheveux gris ; de là, son nom de Lao-Tseu, qui signifie « Vieux Maître » ou « Vieux Fils ». A peine né, il s'éleva en l'air sans support, et désignant d'une main le ciel et de l'autre la terre, il prononça ces paroles : « Dans le ciel en haut et sur » la terre en bas, le Tao seul est digne d'honneur. » Ses énormes oreilles étaient percées de trois ouvertures, chacun de ses pieds comptait dix doigts, etc (1).

Il est inutile de prolonger un signalement aussi

(1) Comp. Douglas, *ouv. c.*, 179-180.

monstrueux. Le surnom de Lao-Tseu s'explique aisément par le fait qu'il était très avancé en âge lorsque, abandonnant le monde et sa fonction d'archiviste, il commença à communiquer à d'autres le fruit de ses longues méditations et le déposa dans le Tao-té-King. Il faut maintenant nous faire quelque idée de ce fameux traité.

Il est le plus souvent très obscur. Abel-Rémusat et les commentateurs chinois eux-mêmes ont signalé les difficultés presque insurmontables de nombreux passages et déclaré qu'il fallait le plus souvent se contenter d'en fixer le sens général. Les missionnaires jésuites, qui s'en sont aussi occupés, ont abondé dans le même sens. L'embarras des écrivains chinois s'explique par le fait que ce livre est isolé dans toute la littérature chinoise. Son tour mystique et profond, sa portée spéculative, la métaphysique idéaliste dont il est inspiré sont choses ordinairement étrangères à l'esprit chinois, et par conséquent la forme énigmatique de nombreux passages doit poser des problèmes souvent insolubles aux compatriotes eux-mêmes de l'auteur. Quant aux missionnaires et à Abel-Rémusat lui-même, ils ont augmenté les difficultés naturelles de l'interprétation en partant d'une idée très arbitraire et très fausse qui les a nécessairement égarés. Les missionnaires ou du moins quelques-uns d'entre eux (car leur opinion fut combattue par les PP. Regis, Lacharme et Visdelou) s'imaginèrent que le Tao-té-King enseignait le dogme de la Trinité. Ce furent surtout les PP. de Prémare, Fouquet,Bouvet et Amiot qui voulurent à tout prix

l'y retrouver, et cette opinion bizarre à été encore défendue dans notre siècle par un sinologue berlinois du nom de Montucci (sinologus Berolinensis) (1).

C'est principalement le commencement du chapitre XIV qui donnait confiance à ces courageux traducteurs. Le père Amiot traduisait : « Celui » est comme visible et ne peut être vu, se nomme *I;* » celui qu'on ne peut entendre et qui ne parle pas » aux oreilles se nomme *Hi;* celui qui est comme » sensible et qu'on ne peut toucher se nomme *Wei.* » Le père Amiot concluait de là, il faut l'avouer avec une étrange complaisance, que l'auteur de cette déclaration mystérieuse avait en vue un Dieu en trois personnes.

M. Abel-Rémusat vit clairement que ni la traduction ni l'interprétation n'étaient acceptables. Il traduisit beaucoup plus littéralement : « Celui que vous » regardez et ne voyez pas se nomme *I;* celui que » vous écoutez et que vous n'entendez pas se nomme » *Hi;* celui que votre main cherche et qu'elle ne peut » saisir se nomme *Wei.* » Mais alors, au lieu de se

(1) *De studiis sinicis*, p. 19. Berlin, 1808. Multa de Deo trino ibi tam clare disseruntur ut mysterium sanctissimæ Trinitatis Sinis jam revelatum fuisse quinque supra secula ante adventum Jesu-Christi quicumque hunc librum perlegerit in dubium minime vocabit. — Nihil autem efficacius inveniri ad dogmata christianæ religionis in animo Sinarum defigenda quam eorumdem (dogmatum) congruentiæ cum libris Sinicis demonstrationem nemo denegabit, qui mores populi tam proclivis sui jurare in verba magistri optime norit. Studium ergo et vulgatio hujus singularissimi textus missionariis utilissima evaderent ad messis apostolicæ peroptatam coacervationem feliciter provehendam. — On voit par là le pieux, mais fallacieux intérêt qui dictait l'interprétation des pères.

dire qu'il n'y avait là que l'idée exprimée sous trois formes parallèles de l'immatérialité du Tao, il crut découvrir une allusion formelle au fameux tétragramme divin de l'Ancien Testament, JHVH (Jehovah ou Jahvé). Les trois signes verbaux qui terminent respectivement les trois affirmations, *I*, *Hi* et *Wei*, ne pouvaient, à l'entendre, signifier autre chose. Cela faisait I H V. Il y reconnut également le nom de Ἰαῶ, altération du tétragramme sacré, nom que, suivant Diodore de Sicile, les Juifs donnaient à leur Dieu. Il est vrai que le tétragramme hébreu se trouvait en chinois réduit à trois lettres, mais cela ne faisait rien, puisque selon toute apparence la dernière lettre du mot Jéhovah ne se prononçait pas. C'est en se fondant sur des arguments de cette valeur que l'estimable savant, visiblement égaré par son imagination, se faisait fort de prouver que des communications étaient établies dès le vᵉ siècle avant J.-C. entre l'occident, ou du moins la Syrie, et la Chine. Ce qui augmentait la confiance d'Abel-Rémusat, c'est qu'il croyait les signes en question représentatifs de sons étrangers à la langue chinoise (1).

Stanislas Julien (2) a victorieusement démontré qu'au contraire ces signes et ces sons étaient parfaitement chinois, d'un sens clair et reconnu par les commentateurs taoistes. Voici d'après le plus autorisé de ces commentateurs, Ho-chang-Kong, le sens des trois signes : I signifie « dépourvu de couleur » ; H I, dépourvu de son ou de voix ; WEI, dépourvu

(1) Comp. A.-Rémusat, *Mémoire sur Lao-Tseu*, pp. 42-46.
(2) Voir son *Introduction* au *Tao-te-King*, pp. IV et suiv.

de corps. D'où la traduction de cette première phrase où le père Amiot voyait la Trinité et Abel-Rémusat le tétragramme ineffable des Juifs :

« Vous le regardez (le Tao) et ne le voyez pas : il » est sans couleur. — Vous l'écoutez et ne l'entendez » pas : il est sans voix. — Vous voulez le toucher et » ne l'atteignez pas : il est sans corps. »

Laissons donc de côté ces hypothèses sans fondement sérieux et qui péchaient d'avance par leur suprême invraisemblance, et considérons le Tao-té-King tel qu'il se présente à nous.

Ce titre signifie livre du Tao et de la Vertu (té). On se demande où se trouve la copule dans le texte chinois. Elle est absente, et cela signifie que le Tao et la Vertu forment une dualité constante, inséparable (1). Mais qu'est-ce que le Tao ?

La réponse à cette question est difficile, parce que les lettrés confucéens, les taoistes et les bouddhistes emploient respectivement ce terme dans un sens différent. Dans l'école de Confucius, Tao est le chemin, la voie, la conduite qu'il faut se prescrire pour bien gouverner ou pour pratiquer les vertus sociales. Chez les bouddhistes, il signifie « l'intelligence ». Le sens originel du mot dans le taoisme lui-même, c'est bien aussi le chemin ou la voie. Ainsi nous lisons, chap. LIII : « Si j'étais doué de connaissance, je

(1) Je dois cette explication à M. Yeou Shio Kaë, attaché d'ambassade à la légation chinoise de Paris, ainsi que plusieurs autres éclaircissements qui m'ont été fort utiles. C'est ainsi qu'en chinois on dit « ciel-terre », « père-mère », pour « le ciel et la terre », le « père et la mère », etc.

» marcherais dans la grande Voie (Tao)... La grande » Voie est très unie, mais le peuple aime les sen» tiers. » Chap. XXI : « Le Tao donne issue à tous » les êtres ». Le Tao de Lao-Tseu est donc bien évidemment le chemin, la voie ; mais il est certain qu'il est en même temps autre chose et davantage. Il y a, dans l'histoire de la pensée religieuse, des expressions d'un sens mal déterminé, auxquelles sont suspendus des mondes et que ceux qui les emploient présentent eux-mêmes comme inadéquates à l'objet qu'ils veulent indiquer. Mais cet objet se dérobe, ils le disent eux-mêmes, à toute définition et par conséquent à toute dénomination précise. C'est surtout dans les régions du mysticisme spéculatif que ce phénomène se présente. Le mot *Dieu* et les termes correspondants des autres langues est pris comme une désignation imparfaite, bien qu'indispensable, de l'Être ineffable que l'on sent, mais qui dépasse l'intelligence. Les expressions de Verbe ou Logos, d'Esprit, de Bythos ou l'Abîme, de Nous, pensée compréhensive, d'Un primordial, etc., sont employées pour suppléer à la faiblesse de la pensée et de la parole humaines. On les choisit à cause de leur ambiguïté même ou de leur caractère abstrait à la plus haute puissance. Mais on reconnaît qu'elles ne répondent qu'imparfaitement à la fin qu'on s'est proposée en les choisissant faute de mieux. C'est en ce sens que Lao-Tseu dit, chap. XXXII : « Le Tao est » éternel et il n'a pas de nom. » — Chap. XXV : « Il » est un être indéterminé qui existait avant le » ciel et avant la terre..., qui subsiste seul et ne

» change point, qui circule partout et ne faiblit » point, qu'on peut regarder comme la mère de » l'univers. Moi, je ne sais pas son nom. Pour lui » donner un titre, je l'appelle *Tao*. » — Chap. XLI : « Le Tao se cache et personne ne peut le nommer. » C'est ce qui nous permet de comprendre la pensée de l'auteur de ce mystérieux préambule, chap. I :

« Le Tao qui peut être exprimé par la parole n'est » pas le Tao éternel ; le nom qui peut être nommé » n'est pas le nom éternel. »

« Le Sans-nom est l'origine du ciel et de la terre ; » avec un nom, il est la mère de toutes choses. »

En d'autres termes, il est un principe éternel, supérieur au Ciel et à la Terre qui tirent de lui leur être, et qu'aucune parole humaine ne peut nommer, qui n'a pas de nom. Mais quand on le contemple à travers les effets de sa fécondité créatrice, dans les choses innombrables comprises entre le Ciel et la Terre qui sont les premiers produits de ce principe innommable, on peut l'appeler le Tao, le Chemin, la Voie. Seulement c'est un chemin qui marche, c'est ce que nous appellerions le « cours de la nature », en comprenant par là le mouvement universel qui fait éclore, évoluer, disparaître les phénomènes dans le temps et dans l'espace. Lao-Tseu balbutie, pénétré de crainte religieuse et de respect, devant cette apparition, unilatérale pourtant et partielle, de l'Inconnaissable. Bien qu'on puisse en discerner quelques linéaments, parler ainsi de ce qu'il est et de ce qui est en lui, téméraire serait celui qui se vanterait de le décrire comme un objet qu'on voit clairement et

qu'on pénètre de tous les côtés! Quelle est la nature du Tao?

Chap. XXI : « Il est vague, il est confus. »

« Qu'il est confus! Qu'il est vague! »

« Au-dedans de lui il y a des images (1). »

« Qu'il est vague! Qu'il est confus!

» Au-dedans de lui, il y a des êtres.

» Qu'il est profond! Qu'il est obscur!

» Au-dedans de lui il y a de l'esprit.

» Cet esprit est infaillible (litt. absolument vrai).

» Au-dedans de lui il y a le témoignage infaillible » de ce qu'il est; depuis les temps anciens jusqu'au- » jourd'hui, son nom (son essence) ne passe pas. »

En résumé le Tao de Lao-Tseu, dans la mesure où l'intelligence humaine peut comprendre et la parole humaine énoncer quelque chose de lui, est le chemin éternel que suivent tous les êtres, c'est le principe qui leur imprime le mouvement auquel ils obéissent dans leur naissance, leur durée et leur mort, c'est l'origine à la fois, le support et la fin du monde entier. Tout vient du Tao, suit la loi du Tao et retourne au Tao (2).

On conviendra que, toute part faite à l'imperfection de la forme, nous sommes transportés par le penseur chinois dans un ordre d'idées qui l'emporte singulièrement sur le rationalisme estimable, mais terre à

(1) On pourrait rapprocher ce passage de la doctrine platonicienne des « idées » qui forment, configurent les choses.

(2) Comp. la fin du ch. XXXII : Les êtres retournent à lui « comme » les rivières et les ruisseaux des montagnes retournent aux fleuves » et aux mers. »

terre et sans élévation, de Confucius. Lao-Tseu voit aussi dans le Ciel et la Terre les deux termes extrêmes de l'action visible du Tao, mais son Tao est le nom imparfait d'un principe unique et supérieur dont le Ciel et la Terre eux-mêmes sont les dérivés. Lao-Tseu est un contemplatif et un grand mystique. Il circule dans son œuvre un souffle indéniable de panthéisme, c'est le cas de tous les métaphysiciens mystiques. Toutefois il ne va pas jusqu'à l'anéantissement de l'individu, sans s'expliquer sur les raisons qui l'en empêchent. Il est un de ceux qui se sont penchés avec un mélange d'horreur et de confiance sur le bord du grand abîme, qui ont prêté une oreille attentive au murmure doux et fort qui en monte; et puis, refermant les yeux pour regarder en lui-même, il a perçu tout au fond de son être le même accord mystérieux qu'il avait surpris plus bas que la terre et plus haut que le ciel. Cela suffit à sa gloire. Sur les hauteurs où il s'élève, le Chinois disparaît, l'homme d'intuition métaphysique et de génie idéaliste nous apparait dans sa grandeur.

C'est encore une doctrine qui le fait devancier de bien des penseurs de premier ordre que celle où il ramène à l'action directe du Tao la supériorité morale de l'homme de bien, le *Té* ou la Vertu. C'est dans le Té, par le Té, que le Tao se révèle en dernier ressort. Il est en effet le principe immédiat de la vie morale aussi bien et parce qu'il est le principe du mouvement universel. C'est pourquoi, au lieu de se dépenser en règles, en maximes, en prescriptions visant tous les cas possibles où l'homme est appelé

à se déterminer, Lao-Tseu ne cesse de faire dépendre toute la vie morale de la possession intérieure du Tao. L'homme qui le possède et se laisse diriger par lui accomplit dès lors spontanément tous ses devoirs. Ceux-ci ne sont plus dans leur accomplissement que l'irradiation du principe intérieurement possédé, et c'est ainsi qu'il parle souvent du Tao, en tant que principe de la vertu, d'une manière qui fait penser aux enseignements d'un moraliste paulinien sur la *Pistis* (la foi) ou bien aux modulations d'un docteur de l'école johannique sur le *Pneuma* ou sur l'*Amour* (1). Ce qui le frappe le plus dans sa contemplation du Tao, c'est la tranquillité majestueuse, le caractère paisible et sourd de son action directrice, son indifférence aussi pour les individus et leurs intérêts particuliers (2). C'est une observation qui revient très fréquemment chez lui et qui l'entraîne trop souvent dans un quiétisme qu'il est difficile de défendre contre l'accusation d'égoïsme quintessencié. Il déclare que si les hommes ne parviennent pas à la possession du Tao, c'est qu'ils en sont détournés par leurs passions et la multitude de leurs désirs (3). Il part de là pour exiger qu'ils se dépouillent de toute passion, de tout désir, qu'ils ferment la porte à toute autre activité que celle qui a pour but la recherche du Tao, il admire et préconise

(1) Comp. ch. XV, XXII, XXIII, LI, LIV, LVI, etc.

(2) « Le Ciel et la Terre (imitateurs du Tao) n'ont point d'affection » particulière. » Le saint (celui qui possède le Tao) n'en a pas davantage.

(3) Ch. I.

le *non-agir* (1), et il descend insensiblement la pente qui doit le mener sur un terrain très semblable à celui du bouddhisme, bien qu'il n'en connaisse ni les prémisses ni les applications. C'est là que, comme tous ceux qui sont dominés par une idée fixe, il devient paradoxal. Parce que le Tao n'*agit* pas, c'est-à-dire ne s'agite pas, ne se presse pas, ne fait aucun effort, il se dit que le comble de la puissance consiste à ne rien faire. Nul n'est plus fort que l'homme qui ne fait rien. Quand on demandait à Confucius pourquoi les grands empereurs de l'antiquité avaient eu des règnes si prospères et si glorieux, il répondait que c'était parce qu'ils avaient scrupuleusement observé les rites. Lao-Tseu croit, comme tous les Chinois, à l'âge d'or contemporain des premiers Ti ; mais comme ceux-ci sont redevables de leur supériorité à leur possession du Tao, il explique le grand éclat de leur règne en disant qu'ils ne faisaient rien. « La seule chose que je craigne, c'est d'agir (2). Celui » qui agit échoue ; celui qui s'attache à une chose la » perd. De là vient que le saint n'agit pas ; c'est pour» quoi il n'échoue pas; il ne s'attache à rien, c'est » pourquoi il ne perd pas... De là vient que le saint » fait consister ses désirs dans l'absence de tout » désir (3). » Il pousse son antipathie contre l'activité, quelle qu'elle soit, jusqu'à regretter ce qui a fait la civilisation. Il se berce de rêves à la Jean-Jacques sur le bonheur qui régnait lorsque les désirs étaient

(1) Ch. XLVIII.
(2) Ch. III, XV, comp. ch. LIII et LVII.
(3) Ch. LXIV.

restreints. Plus il y a de lois pour interdire et défendre, plus le peuple s'appauvrit; plus le peuple a d'instruments de gain, plus l'empire est troublé; plus le peuple a d'adresse, plus il se fabrique d'objets bizarres; plus il y a de lois, plus il y a de voleurs (1). Les saints empereurs de l'antiquité, qui excellaient à pratiquer le Tao, ne l'employaient point à éclairer le peuple, ils l'employaient « à le rendre simple et ignorant » (2). Le peuple n'est difficile à gouverner que parce qu'il a trop de prudence, et quand on se sert de la prudence pour gouverner un royaume, on en devient le fléau (3). Voulez-vous être exempt de chagrin, renoncez à l'étude (4). Voulez-vous que le peuple soit cent fois plus heureux, ne parlez plus de sagesse ni de prudence, ne parlez plus d'humanité ni de justice (5). Ce dernier trait vise certainement les confucéens, mais ici, en vérité, Lao-Tseu n'est plus seulement paradoxal, il devient absurde. Il ne se doute pas que cette suppression qu'il réclame de toutes les garanties de la civilisation aboutirait au retour pur et simple de l'état sauvage, c'est-à-dire à un régime de violence, d'arbitraire et d'insécurité bien pire que celui dont il se plaint.

C'est la volupté mystique dont il se sentait inondé par la contemplation du Tao, c'est-à-dire de la puissance morale absolue, qui le rendait aussi fermé aux

(1) Ch. LVII.
(2) Ch. LXV.
(3) *Ibid.*
(4) Ch. XX.
(5) Ch. XIX. Comp. ch. III.

exigences et à la légitimité d'une vie active et féconde. Le monde ne tarderait pas à mourir de stérilité et d'ennui, s'il se condamnait à une pareille abstinence. En revanche, Lao-Tseu se montre à son avantage quand il parle des vertus de compassion, de douceur, d'humilité, de clémence et de pardon qui distinguent le possesseur du Tao. Il a, dans la puissance de la débonnaireté et de la miséricorde, la confiance qui s'exprime dans plus d'une parole du Christ. Être faible en ce sens, c'est être fort; s'abaisser, c'est s'élever; perdre, c'est recevoir; ce qui est faible triomphe de ce qui est fort (1). N'est-ce pas ce que nous démontre le Tao qui n'*agit* pas — nous avons dit dans quel sens — et qui pourtant triomphe de tout (2)? « Le possesseur du Tao est inaccessible à » la faveur comme à la disgrâce, au profit comme au » détriment, aux honneurs comme à l'ignominie (3). » Enfin, et ici Lao-Tseu s'élève à une hauteur morale qui fut ignorée de Confucius, « il rend le bienfait » pour l'injure (4) ».

Le Tao de Lao-Tseu était-il un Dieu personnel? Cette question n'est pas même effleurée dans le Tao-té-King, ou plutôt, si elle avait été posée à son auteur, il est à croire qu'il y aurait répondu négativement, de même qu'il aurait opposé une fin de non-recevoir à ceux qui lui auraient demandé s'il est impersonnel. L'une et l'autre thèse eût affirmé sur un

(1) Ch. XXXVI.
(2) Ch. XXXVII.
(3) Ch. LVI.
(4) Ch. LXIII.

domaine où, dans sa pensée, il est impossible à l'intelligence humaine d'affirmer quoi que ce soit. On est du reste frappé de la place presque nulle qu'il accorde aux objets ordinaires du culte national. Le Ciel et la Terre sont sans doute, au-dessous du Tao suprême, les deux termes extrêmes du monde et de la croyance religieuse. Mais « la Terre imite le Ciel, qui imite le » Tao, et le Tao n'imite que lui-même (1) ». Lao-Tseu ne nie pas l'existence des esprits, mais il enseigne que si le prince dirige l'empire selon les principes du Tao, les esprits n'exercent aucun pouvoir malfaisant. Ils se subordonnent à ce prince, ils se convertissent et joignent leurs vertus à la sienne (2). C'est à peu près là tout ce qu'on peut tirer du livre relativement à la religion populaire. Le contemplateur du Tao ne s'en occupe ni pour la combattre, ni pour la favoriser, elle lui est indifférente, il a trouvé plus et mieux, il a trouvé tout. Enfin la mort n'existe pas pour lui. Il ne saurait craindre la destruction (3), il est à l'abri de la mort. Uni au Tao éternel, porté par ce « chemin » qui est l'âme et le moteur de l'univers, il participe à son indestructibilité, il en est inséparable, et on ne peut concevoir le moment où il pourrait cesser de puiser la vie dans ce foyer inextinguible de lumière et de puissance. « Si l'homme se » donne au Tao, il s'identifie au Tao (4). »

Il est facile de comprendre pourquoi Confucius et

(1) Ch. XXV.
(2) Ch. LX.
(3) Ch. LIV, LII, L.
(4) Ch. XXIII.

Lao-Tseu n'ont ressenti aucune sympathie l'un pour l'autre. Les deux genres d'esprit étaient antagonistes. Autant l'un aimait à disperser sa pensée sur toute espèce d'objets, autant l'autre cherchait à la concentrer sur un point unique. Confucius aimait le pouvoir, dans une noble et généreuse intention, nous l'accordons, mais enfin il en était passionnément épris, Lao-Tseu le dédaignait et le fuyait. Confucius était causeur prolixe et souvent affecté, d'une politesse parfois exagérée; Lao-Tseu était taciturne, et si l'homme intérieur chez lui était plein de compassion pour les misères humaines, l'homme extérieur paraît avoir fait sur ses contemporains l'impression d'un caractère difficile et bourru. Confucius attachait une extrême importance à cette urbanité qu'il aimait à réglementer et à codifier d'après toutes les recommandations du Li-Ki; Lao-Tseu trouvait que « l'ur- » banité était seulement l'écorce de la droiture et de » la sincérité, qu'elle était la source du désordre (1). » Confucius aimait l'érudition et la recherche érudite, Lao-Tseu l'appelait un « faux savoir » et le « principe de l'ignorance ». Il disait qu'un grand homme doit « s'attacher au solide et laisser là le superficiel, » estimer le fruit et dédaigner la fleur (2). » Il dirige contre certains lettrés (3) de véritables boutades qui dénotent une mauvaise humeur concentrée. « Quand » ils ont entendu parler du Tao », dit-il en parlant de ces lettrés inférieurs, « ils le tournent en dérision.

(1) Ch. XXXVIII.
(2) *Ibid.*
(3) Ch. XLI.

» Mais s'ils ne le tournaient pas en dérision, il ne » mériterait pas le nom de Tao. »

Il convient d'ajouter que les Chinois, amis des belles-lettres, devaient se trouver quelque peu rebutés par ce style haché, obscur, enfilant les énigmes les unes après les autres et mettant à chaque instant l'esprit du lecteur à la torture. Nous sommes aussi mauvais juges que possible de ce qui constitue le beau style chinois. Mais nous pouvons sur ce point nous en rapporter aux Chinois eux-mêmes dont le jugement littéraire est très défavorable au Tao-té-King. Les traductions l'ont plutôt embelli, parce que les traducteurs se sont évertués à donner un sens clair à une quantité de passages qui leur portaient les plus effrayants défis. Sur un grand nombre ils n'ont pu nous donner que des conjectures. Si nous avons réussi à donner une idée quelque peu fidèle de la théorie religieuse et morale de Lao-Tseu, c'est que nous nous sommes bornés aux grandes lignes, à celles qui ressortent de l'ensemble avec une clarté suffisante et qui trouvent leur confirmation dans l'esprit général de cette œuvre pénible. Il faut se garder en pareil cas de la tentation de transposer complétement en pensée européenne et moderne les vues émises par un homme séparé de nous par tant de siècles, tant d'espace et tant de races (1). D'ailleurs l'œuvre est incohérente et ne se suit pas. Les idées sont jetées comme au hasard, sans lien logique, sous forme d'aphorismes détachés, avec cette pointe d'hy-

(1) C'est le reproche que l'on peut faire à l'exposé de M. Douglas dans son livre intitulé *Confucianism and Taouism*.

perbole qui se fait aussi remarquer dans les dires de Confucius et qui risque souvent de tromper le lecteur sur la véritable pensée de l'écrivain. On pourrait sans trop solliciter les textes signaler des passages où Lao-Tseu semble avoir devancé la spéculation hégélienne sur les rapports de l'être et du non-être, comme si le premier naissait du second et réciproquement. En tout cas on peut dire qu'il a bien compris que les contraires se supposent toujours, se conditionnent mutuellement et se servent réciproquement de raison d'être (1). Sa doctrine du *non-agir* semble lui avoir été suggérée par cette observation que le Tao dirigeait l'univers, en maintenait l'ordre, était tout-puissant, et que pourtant il laissait l'homme absolument maître de se mouvoir comme il l'entendait, à ses risques et périls, dans le cadre qu'il avait tracé à son activité. C'est donc de la même manière qu'il fallait gouverner l'empire, et de là cette politique de rêveur solitaire à laquelle il revient souvent, qui consiste à se croiser les bras et qui atteint aisément le comble de l'absurdité. Il est probable, si même on y parvient jamais, qu'il faudra encore de nombreux travaux avant qu'on puisse se flatter d'avoir le mot de toutes les devinettes dont le Tao-té-King est rempli.

Il n'en faut pas moins assigner une grande place dans l'histoire de l'esprit humain à ce Chinois qui, le premier de sa nation, a compris qu'il fallait chercher le dernier mot des choses plus haut que la nature

(1) Par ex. chap. II.

visible, tout en reconnaissant que ce mot ou cette conception suprême échappe à la définition. En retrouvant au fond de la conscience humaine ce Tao dont il discernait la supériorité sur le Ciel et la Terre, il a comblé l'abîme que la théorie superficielle du confucéisme laissait béant entre l'homme et la divinité. Voilà pourquoi il a pu être mystique. Le mysticisme en effet suppose la communion sentie et savourée de l'adorateur et de l'Etre adoré. C'est, pour nous servir de l'expression paulinienne, le *pneuma* divin rendant témoignage à notre *pneuma* humain, qui lui est coessentiel, du rapport filial qui nous unit à Dieu.

L'absorption consentie de soi-même par le Tao, le dédain de tout ce qui fait le charme de la vie pour la plupart des hommes, ce sont les conditions de la supériorité morale telle qu'il la conçoit, et là sa morale côtoie de près celle de Bouddha. Ce qui l'en sépare, c'est qu'il ne renonce nullement à la vie personnelle, individuelle, consciente, ni pendant, ni après l'existence terrestre. Cet homme vit en cellule au milieu de la société humaine, il y vivra au sein du Tao lui-même. « Il est à l'abri de la mort (1). » « Sans sortir de sa maison, il connaît l'univers ; sans » regarder par sa fenêtre, il découvre les voies du » ciel (2). » C'est pourquoi, à l'exemple des grands mystiques du christianisme, il ne se livre pas à des descriptions colorées ou fantaisistes de la destinée de

(1) Ch. L.
(2) Ch. XLVII.

l'homme après la mort. Il ne connaît ni paradis ni enfer. La logique de son système le pousserait à dire que les hommes restés étrangers au Tao périssent tout entiers. D'où tireraient-ils leur immortalité? Mais il ne le dit pas, il ne s'en occupe nulle part, et pourvu que dans l'éternité il puisse goûter, comme il peut déjà le faire parmi les vivants, la volupté qui réside dans la conscience de l'union avec le Tao, il n'en demande pas davantage.

Ces analogies avec le bouddhisme, relevées par des observateurs qui n'avaient pas su discerner les différences, ont parfois servi de point d'appui aux hypothèses qui ne voyaient dans la doctrine du Tao qu'une transplantation du bouddhisme sur le sol chinois cinq siècles avant notre ère. La chronologie des commencements du bouddhisme, telle qu'elle tend à s'établir, ne favorise pas cette supposition. Lao-Tseu est plutôt antérieur que postérieur à Bouddha. Quand on sait que de tout temps la Chine a été plus fermée qu'ouverte aux influences du dehors, quand on se représente les énormes distances qui éloignent le bassin du Gange de celui du Hoang-Ho, et que l'on se rend compte de l'extrême difficulté des communications, on repousse d'emblée une hypothèse que tout concourt à rendre invraisemblable. Le bouddhisme ne se sépare pas à volonté de la personne elle-même du Bouddha, et il n'est fait aucune mention de lui dans le Tao-té-King. Arriver à la possession du Tao, ce n'est pas du tout la même chose que parvenir à l'état de Nirvâna. Lao-Tseu n'enseigne nulle part que la nature physique soit

mauvaise en elle-même ni que la vie, communiquée à toute chose par le Tao, générateur et directeur suprême, soit un mal en soi. Il ne reste donc que des analogies latérales, le dédain de l'existence active et largement remplie, le goût de la solitude, de la contemplation, de l'immobilité oisive, la guerre déclarée aux désirs et aux passions qui troublent et agitent. Mais pourquoi ce cours d'idées n'aurait-il pas trouvé en Chine des partisans tout aussi bien que dans l'Inde? Défions-nous de la manie de recourir constamment à l'hypothèse des emprunts, comme si des points de vue analogues ne pouvaient s'offrir à des esprits séparés par le temps et l'espace, mais rapprochés par les tendances et les aspirations.

C'est précisément par cette affinité partielle avec le bouddhisme que Lao-Tseu s'est montré, sous le rapport de l'influence et de la direction des esprits, très inférieur à Confucius. S'il avait été réellement et complètement bouddhiste, il aurait cherché à propager sa doctrine, il aurait fondé une église, il aurait organisé un institut de rédemption. C'est à quoi il ne songea guère. Il vécut presque toute sa vie dans le monde, sans se mêler à ses luttes; à la fin seulement, fatigué du bruit, dégoûté par ce qu'il voyait, convaincu de l'inutilité des efforts de ceux qui voulaient porter remède à la situation, il alla chercher au désert les conditions de la paix et de la contemplation imperturbable du Tao. Il laissa seulement derrière lui un livre étrange, obscur, énigmatique, mystérieux comme sa personne. C'est donc une figure originale et digne d'être étudiée que

celle de Lao-Tseu. Mais il vaut mieux l'étudier que l'imiter. La cellule est stérile. La mêlée de la vie, la lutte persévérante pour le bien, la vérité, la justice, c'est le devoir auquel nul, sous aucun prétexte, n'a le droit de se soustraire. L'égoïsme voluptueux, qui sacrifie tout à sa satisfaction, laissant le monde devenir ce qu'il pourra et ne s'en souciant plus, qu'il s'abaisse jusqu'à la jouissance animale ou qu'il s'élève à la jouissance éthérée du sublime et du parfait, n'en reste pas moins de l'égoïsme. L'amour pratique de l'humanité manque à Lao-Tseu.

Isolé pendant sa vie, il le fut encore plus, s'il est possible, après sa disparition. Son livre seul resta, parce qu'il coïncidait avec la tendance misanthropique et découragée d'un certain nombre de ses contemporains. Le cours des événements avait engendré dans la Chine du VIe et du Ve siècles avant Jésus-Christ ce même dégoût du monde, ce même amour de la solitude et de la méditation contemplative que nous voyons si répandu dans l'empire romain du IIIe au Ve siècles de notre ère. Et ici s'impose à nous le singulier problème du taoisme. Sans l'avoir ni voulu ni prévu, Lao-Tseu devint le fondateur d'une sorte d'église, d'une espèce particulière de religion et d'un sacerdoce organisé. Son idéalisme, dont nous avons signalé les défauts et le caractère absolument inapplicable à la société, mais dont nous avons dû reconnaître l'élévation, fournit l'aliment initial à l'une des formes de religion les plus grossières, les plus ignares, les plus crasses, que l'on connaisse. Comment a-t-il pu se faire que d'une source relative-

ment si pure soit sorti ce fleuve bourbeux? C'est ce que nous tâcherons d'expliquer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE XIII

LE TAOISME

I

Ses origines et son histoire

SOMMAIRE : Le taoisme est tout le contraire de la doctrine de Lao-Tseu. — Pourtant on est allé de ceci à cela. — Les misanthropes solitaires. — Le changement de l'or pur en plomb vil. — Théorie épicurienne de Lih-Tseu. — L'humorisme de Kouang-Tseu. — Les destinées de l'école dans les siècles suivants. — Expéditions à la recherche de l'élixir d'immortalité. — L'empereur Wou et la déesse Si-Wang-Mou. — Apothéose de Lao-Tseu. — Couvents taoistes. — La tentation de Lao-Tseu. — Intermittences de faveurs et de disgrâces.

Le taoisme ou religion du Tao n'est pas seulement l'affaiblissement de la doctrine religieuse déposée dans le Tao-té-King, il en est bien plutôt la transformation radicale, la négation continue, le contre-pied absolu.

Dans la secte taoiste le mysticisme de Lao-Tseu est devenu théurgie, sa morale si désintéressée n'est plus qu'un utilitarisme des plus grossiers, sa méthode austère qui permet d'arriver par la possession du Tao à la paix de l'âme, à la béatitude de l'esprit, se change en moyen de se procurer les conjurations,

les évocations, les amulettes et les talismans. La rupture méditative du penseur avec le monde couvre la Chine par imitation d'ermitages et plus tard de couvents. Sa religion toute individuelle, qui ignore le prêtre et le rend complètement inutile, qui logiquement supprime le rite et qui se déploie presque sans contact avec la mythologie populaire, passe entre les mains d'un sacerdoce à prétentions surnaturelles, qui multiplie les cérémonies magiques, les rites sacramentels et sous le patronage duquel s'agglutinent de province en province toutes les superstitions régionales et locales. Ainsi se forma sous le couvert taoiste un vaste ensemble mythologique, un panthéon naturiste et animiste dont on ne voit jamais la fin, mais tout cela sans cohésion, sans connexion interne, à l'état de monceau et non de construction. Le seul avantage du taoisme, c'est qu'il a pu conserver par là, bien mieux que le confucéisme avec sa tendance rationaliste et sceptique, les vieilles croyances mythologiques et les anciennes légendes de la Chine. Il n'est pas facile de faire l'histoire du taoïsme. Les sources sont rares et surtout encore mal étudiées. Le bouddhisme, son rival en influence et son rival heureux, lui a, sous sa forme chinoise, beaucoup emprunté et beaucoup prêté. Le sacerdoce taoiste en effet a, tant qu'il a pu, imité le bouddhisme qui par certains côtés lui était supérieur et dont il espérait neutraliser les progrès en copiant bon nombre de ses institutions et de ses procédés. Il est souvent très difficile dans la Chine contemporaine de dire si telle croyance, telle cérémonie ou telle

divinité est bouddhiste ou taoiste. Bien souvent il y a lieu de penser qu'elles sont à la fois l'une et l'autre. Toutefois le bouddhisme a des éléments de culte et des objets de croyance qu'il a évidemment apportés avec lui. D'autre part, il est très probable que les dieux et les cultes indigènes auxquels le bouddhisme venu de l'Inde et du Thibet était d'abord étranger, mais qu'il s'est assimilés plus ou moins complètement, ont été auparavant taoistes ou sanctionnés par l'école du Tao.

Comment pareille transformation a-t-elle pu s'opérer?

On peut se rénseigner sur le taoisme en consultant : STAN. JULIEN, *Le Livre des récompenses et des peines* (1835). — A. PFITZMAIER, *Ueber den Taoismus* dans les actes de l'Académie de Vienne, 1870 et 1875. — R. K. DOUGLAS, *Confucianism and Taouism* (1879). — J. EDKINS, *Religion in China*, 2e éd. 1878, traduction française de M. DE MILLOUÉ dans les *Annales du Musée Guimet*, tom. IV (1882). — J.-J.-M. DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, trad. CHAVANNES, mêmes *Annales*, tom. XI et XII (1886).

Tout en regrettant que nous ne puissions disposer de faits concrets et bien datés pour suivre pas à pas cette transformation, il nous semble qu'on a un peu exagéré la difficulté d'une explication théorique et générale quand on a présenté le problème comme insoluble. En définitive nous connaissons le point de départ, le Tao-té-King, et le point d'arrivée, le taoisme. Est-il donc impossible de retracer les lignes

qui ont pu, qui ont dû mener de l'un à l'autre? Ce n'est pas le seul exemple connu de la déformation d'un idéal élevé lorsqu'il tombe dans un milieu qui n'est ni intellectuellement ni moralement capable de le comprendre et qui n'y cherche qu'un moyen de justification pour son égoïsme et ses penchants grossiers. Assurément, pour ne citer qu'un exemple, on ne reconnaît guère le généreux mouvement de 89 chez ceux qui partent de l'égalité des droits qu'il a proclamée pour décréter le nivellement des fortunes, qui font de la liberté politique le synonyme de l'anarchie, et de l'émancipation religieuse de la société civile une guerre déclarée à toute religion. Pourtant on se représente aisément ce qui, de principes supérieurs, a pu mener à de pareilles conclusions des esprits bornés, dénués de culture ou dominés par la passion. De même, on peut sans arbitraire indiquer les transitions qui expliquent le passage de la doctrine de Lao-Tseu à ce qui n'en est plus que la caricature.

On se rappellera que Lao-Tseu fut peut-être des premiers, mais ne fut pas le seul de son temps à ressentir l'inquiétude, les découragements, les dégoûts qu'engendraient les maux de la société dont ils faisaient partie. Confucius et les siens les ressentaient aussi, mais avec cette différence qu'ils croyaient en posséder le remède et pouvoir l'appliquer immédiatement. Ceux dont nous parlons regardaient au contraire la situation comme désespérée, n'attendaient l'avènement d'un meilleur état de choses que d'un changement radical dans les institutions et dans les

mœurs, et comme ils ne voyaient aucune probabilité que ce changement fût possible dans le cours de leur vie, ils se bornaient à marquer leur antipathie contre la société en lui tournant le dos et en se réfugiant dans la solitude. Ils allaient vivre au désert du travail de leurs mains sans rien demander à leurs semblables, sans en rien espérer. Ce sont ces « solitaires » qui surgissent de temps à autre sur les pas de Confucius lui-même pendant qu'il parcourt tous les États de la Chine à la recherche d'un ministère, qui raillent les prétentions, les ambitions, les efforts inutiles, le ritualisme pédantesque, du sage de Lou. Ces solitaires étaient sans doute les plus exaltés des adhérents de ce pessimisme antisocial, mais ils devaient compter au sein même de la société chinoise bon nombre de coreligionnaires en misanthropie qui, soit impuissance, soit défaut de logique ou d'énergie, n'allaient pas jusqu'à la rupture absolue avec le monde. Lao-Tseu ne chercha le désert et son silence que tout à la fin de sa carrière ; mais pendant toute son existence il avait vécu dans le monde comme n'y vivant pas, concentré sur lui-même, comme s'il se fût fait en pleine cour impériale un cloître inaccessible aux bruits du dehors. Beaucoup durent faire ou tâcher de faire comme lui. C'est de même qu'aux temps de la grande ferveur monastique, il n'était pas nécessaire d'entrer dans un couvent pour imprimer à sa vie un caractère ascétique et monacal. On se rapprochait par un genre de vie particulier du type de perfection qu'on ne pouvait entièrement réaliser ; de même, l'essénisme du désert de Palestine se rami-

fiait dans les villes juives en de nombreuses associations dont les membres s'appliquaient à reproduire autant que faire se pouvait l'état de pureté immaculée des cénobites du bas Jourdain.

C'est dans ce milieu, animé de l'esprit antisocial et antimondain, que l'exemple et l'écrit de Lao-Tseu durent rencontrer faveur et succès. C'est là qu'on dut s'habituer à le regarder comme un modèle, comme le sage par excellence, dont la doctrine se recommandait d'avance comme la vérité supérieure. L'école de Confucius grandissait en nombre, en importance, bien qu'aussi incapable que son maître d'améliorer sérieusement l'état de choses dont tous se plaignaient. On croyait savoir que le vieux Tseu s'était prononcé contre les prétentions de maître Khoung et de ses disciples, et même qu'il l'avait passablement malmené lors des entrevues des deux chefs d'école dans la capitale des Tcheou. Enfin le Tao-té-King possédait une valeur propre qui ne pouvait manquer de se faire apprécier au moins par quelques esprits d'élite et même par ceux, toujours plus nombreux qu'on ne pense, qui sentent mieux la supériorité d'un livre ou d'un système qu'ils n'en savent calculer la portée réelle et en poursuivre logiquement les applications.

Ajoutons qu'il dut y avoir en Chine, alors comme aujourd'hui, des hommes animés de besoins religieux plus intenses que ceux dont la froideur confucéenne autorisait la satisfaction, qui, bien loin de « tenir les esprits à distance », cherchaient avidement à les rapprocher et à s'en rapprocher, et que le tour mys-

térieux, profondément religieux, d'un traité tel que le Tao-té-King dut singulièrement attirer.

Tout cela fit que les malcontents, le parti des solitaires, tous ceux qu'indisposaient Confucius, sa sèche religiosité, sa réforme avortée, les mystiques et les superstitieux se groupèrent autour du Tao-té-King comme autour d'un drapeau commun d'opposition à l'école dominante et saluèrent dans Lao-Tseu leur chef, pour ainsi dire leur patriarche. Voilà comment nous pouvons nous expliquer de quelle manière le vieil archiviste, misanthrope et insociable, mais austère et mystique, devint après sa disparition le maître vénéré de toute une école, le directeur de toute une tendance.

Mais on peut s'attendre à ce que cette école le comprendra fort mal. On peut prévoir que la tendance qui s'abrite sous son nom déviera si bien de la ligne par lui tracée qu'elle en prendra finalement le contre-pied. La hauteur métaphysique à laquelle son génie intuitif s'était élevé dépassait de haut tout ce que l'on connaît de la sagesse chinoise. Elle franchit décidément les limites de l'esprit national. Elle donne à celui qui l'a conquise le droit d'être compté parmi les grands chercheurs de l'unité dans l'homme et dans l'univers. Confucius a dû sa prodigieuse influence à ce qu'il fut le plus Chinois des Chinois. Lao-Tseu est au contraire aussi peu Chinois que possible. Sans pousser trop loin cette affirmation, il y a en lui, peut-on dire, quelque chose d'occidental, d'aryen, ou, si l'on veut, de supra-chinois. Preuve en soit l'affinité souvent remarquée de sa pensée avec le

bouddhisme et le christianisme. Précisément pour cela, cette pensée risquait d'être mal comprise, mal traduite par ses compatriotes, et elle le fut. L'école ou le parti religieux dont il devint le chef ne s'attacha guère à lui que du dehors et ne tarda pas à défigurer sa théorie. Ce fut comme un beau poème livré aux commentaires de lourds paysans et dont les principaux épisodes seraient ramenés aux vulgarités les plus grossières de la vie rustique.

Par exemple, ils commencèrent par ne rien comprendre à l'idée philosophique, spéculative, du Tao. Le Tao de Lao-Tseu est à la fois le principe suprême de l'univers et le principe moral latent au fond de la nature humaine. D'où il suit que l'homme, qui l'a saisi en lui-même et qui transforme sa vie d'après ses inspirations, devient supérieur au monde sensible, à ses douleurs comme à ses joies, et s'associe par cela même à la souveraineté de la toute-puissance divine. Il est dans le Tao comme le Tao est en lui et ne fait plus qu'un moralement avec le Tao. Il est donc supérieur au monde physique. — Ils en conclurent que le possesseur du Tao devait à cette possession la connaissance de tous les secrets de la nature, la disposition des forces occultes, et qu'ainsi armé, il pouvait faire des choses surhumaines, voler dans les airs, traverser des fleuves sans se mouiller, jouir dès ici-bas de l'immortalité, conjurer les esprits et se les asservir. C'était faire du taoisme un système de pure magie, du taoiste parfait le plus puissant des magiciens.

Lao-Tseu avait dit que si le Ciel et la Terre durent

indéfiniment, c'est qu'ils ne vivent pas pour eux seuls; que, de même, le possesseur du Tao, se mettant au service des autres, se dégage de son corps et toutefois se conserve (1). — Les taoistes en conclurent que le possesseur du Tao pouvait changer de corps à volonté, apparaître sur terre sous les formes les plus variées, dans plusieurs existences, et ils appliquèrent cette idée bizarre à Lao-Tseu lui-même.

La retraite silencieuse et misanthropique du vieux sage donna lieu par esprit d'imitation à toute une éclosion d'ermitages, qui plus tard devinrent des couvents — absolument comme dans l'Eglise chrétienne. Sous prétexte de garantir la séparation d'avec le monde et de se vouer complétement à la méditation, les taoistes parfaits s'astreignirent à une discipline, à des règles, à une quantité de pratiques, tandis que les taoistes imparfaits continuaient de vivre dans le monde en recourant aux pouvoirs de leurs coreligionnaires plus avancés dans la possession du Tao pour suppléer ce qui leur manquait à eux-mêmes. Ce qui détermina la constitution d'un sacerdoce sous forme monacale, absolument étranger à l'individualisme du fondateur malgré lui du monachisme chinois.

Cette union étroite avec le Tao que Lao-Tseu décrivait comme une sorte de transfusion dans le Tao lui-même, sans toutefois aller jusqu'à l'anéantissement du moi, engendra la croyance que les hommes pouvaient devenir dieux et les dieux devenir

(1) Ch. VII.

hommes. Dans les deux hypothèses, ces hommes-dieux ou ces dieux-hommes étaient supérieurs aux lois de la nature, et la religion populaire de la Chine compte parmi ses dieux les plus adorés des êtres hybrides dont il est difficile de dire si ce sont des dieux incarnés ou des hommes divinisés.

Ce que Lao-Tseu avait blâmé chez Confucius et les confucéens en raillant leur empressement à solliciter les fonctions publiques et en proclamant l'inutilité de travailler à la réforme d'une société désespérément malade, fut entendu en ce sens que le vrai taoiste devait ranger parmi les vertus essentielles l'indifférence systématique en matière d'intérêt politique et social. Ce genre d'enseignement a pénétré les rangs inférieurs de la population chinoise. En dehors des lettrés, rien de plus rare qu'un Chinois qui s'intéresse à la marche des affaires de l'État, et tous les voyageurs sont d'accord pour témoigner de la surprise qu'éprouvent ordinairement les Chinois en voyant avec quelle ardeur les Européens se préoccupent de la politique de leur pays.

Lao-Tseu avait dit que si le Tao venait à diriger le cœur des hommes et en particulier des gouvernants, le monde changerait de face et arriverait à la jouissance de tous les biens (1). — Les taoistes déduisirent de là que les possesseurs du Tao pouvaient *ad libitum* se procurer toutes les voluptés et nager dans la jouissance de tous les biens temporels.

Cette déviation dans le sens de l'immoralité se

(1) Comp. ch. XXXV et *alias*.

fortifia de l'opposition déclarée par Lao-Tseu à ce ritualisme compliqué dont Confucius et ses disciples faisaient l'indispensable condition de la vie morale et de la prospérité sociale. D'après Lao-Tseu, l'homme en possession du Tao n'a plus qu'à se laisser guider par ses inspirations pour faire le bien; par conséquent, il n'a plus à s'inquiéter des innombrables préceptes relatifs à tous les cas particuliers. De même, le paulinien des premiers jours du christianisme se disait émancipé de toute loi par la vertu de cette *Pistis*, de cette foi vivifiante et inspiratrice, qui lui faisait faire dans la joie et dans l'amour toutes ces bonnes œuvres que la loi commandait impérativement. Par conséquent, la *Pistis* l'exemptait de ces prescriptions rituelles de la Loi juive, si encombrantes, si asservissantes et désormais si complètement inutiles. Il paraît qu'il y eut des pauliniens excessifs qui partirent de là pour prêcher l'*anomie*, le rejet de toute loi morale, et la liberté pour celui qui avait la *Pistis* de s'abandonner à tous les caprices de la sensualité. C'est la perversion d'une même belle et grande idée, celle qui reconnaît l'hégémonie dans la vie morale du principe intérieur dont les actes sont le rayonnement, qui poussa tout au moins une partie des taoistes à enseigner qu'il était licite au possesseur du Tao de n'agir qu'à sa fantaisie et sous l'impulsion de ses désirs déréglés. Tous sans doute n'allèrent pas jusque-là, mais il est de fait que l'influence du taoisme ne fut pas favorable à la moralité générale.

Il y eut en particulier deux docteurs taoistes qui

contribuèrent beaucoup à rabaisser de cette manière l'austère théorie du maître.

Le premier, Lih-Tseu, appartient à la génération qui suivit celle de Confucius; par conséquent, il est encore du ve siècle avant notre ère. Ce que nous savons de ses opinions nous donne l'idée d'un homme fantasque, d'un épicurien, dirait-on en occident, par ses goûts et ses mœurs, capable toutefois de s'élever par moments à une certaine hauteur de spéculation et de mysticisme, mais revenant vite aux théories qui autorisent la vie sans scrupule et sans souci. On peut se demander si c'est bien sérieusement qu'il les rattachait à la doctrine du Tao. Il avait, quand il voulait dérouler spéculativement l'origine des choses, un système qu'on a de la peine à comprendre et qui ressemble plutôt à un jeu d'esprit qu'à une théorie métaphysique. Il pose en premier lieu le Grand Changement, *Taé-Y*, où il n'y a pas d'esprit; puis, le Grand Commencement, *Taé-Chou*, avec lequel commence l'esprit; ensuite, le Grand Premier, *Taé-Chi*, avec lequel commence la forme; enfin, la *Grande Pureté*, commencement de la matière. Mais tout cela est à l'état chaotique, invisible, impalpable. A la fin une transformation s'opéra. De ce chaos surgit l'Un, qui devint Sept, puis Neuf, pour redevenir Un. Ce qui était pur et léger monta et fit le Ciel; ce qui était impur et lourd fit la Terre. C'est parfaitement inintelligible. Ce qui est beaucoup plus clair, ce sont ses enseignements pratiques. « Pourquoi », disait-il, « s'inquiéter de quoi que ce soit dans la vie? La mort, qui n'est que le retour de

» l'être au non-être, n'est-elle pas toujours à notre » disposition ? Mon corps n'est pas moi. Je n'en suis » que l'habitant pour un temps, et je le quitterai » pour retourner à la Mère-Abîme. Pourquoi donc » me tourmenterais-je en poursuivant des fins poli- » tiques et en me donnant toutes les peines que les » hommes se plaisent à s'infliger ? Jouissons plutôt » des biens que les dieux nous procurent et amusons- » nous aujourd'hui, laissant le lendemain prendre » soin de lui-même. » A ce relâchement moral, Lih-Tseu joignait un goût prononcé pour le surnaturel et une étrange crédulité. Il alla, dit-on, interroger Hi, ce gardien du défilé chez qui Lao-Tseu s'était arrêté avant de disparaître dans les profondeurs de l'ouest. Il en reçut l'assurance que, moyennant la possession du Tao, il était possible de marcher en l'air et de passer par le feu sans se brûler. Il parle aussi d'un magicien émérite qui, grâce au Tao, était devenu capable de rappeler à l'ordre les saisons dérangées, de faire retentir le tonnerre en plein hiver, de produire la glace en été, de faire voler dans les airs les êtres attachés au sol et d'empêcher les oiseaux de voler (1). Sa crédulité en matière de sorcellerie va jusqu'au dernier degré de l'enfantillage. Il croit à des

(1) Ces détails relatifs à Lih-Tseu sont empruntés à l'ouvrage cité de M. Douglas, p. 221-230. Il est clair que le genre correct et compassé de Confucius, tout aussi bien que la tendance rationaliste de l'école confucéenne, devaient déplaire profondément à cet apôtre du sans-souci, de l'indifférence politique et de la vie joyeuse. Il aime à raconter des historiettes où la haute sagesse de Confucius est bernée par des ignorants ou des enfants. « Un jour », dit-il, « Confucius rencontra deux enfants qui se disputaient et à qui il

hirondelles changées en grenouilles, à des souris métamorphosées en cailles, à des faucons changés en corbeaux. Le seul point par lequel il se relève, c'est son appréciation du rang que l'homme occupe dans la nature. Mais en somme il ne vaut guère la peine qu'on s'est donnée pour arriver à élucider un système où domine le pur arbitraire. Lih-Tseu n'est intéressant qu'au point de vue historique et pour montrer avec quelle rapidité le taoisme, dès la génération qui suivit la mort de son fondateur, descendit les hauteurs sur lesquelles celui-ci l'avait établi.

L'autre représentant notable du taoisme au siècle suivant, le IV[e] avant notre ère, Kouang-Tseu, s'écarte moins de la doctrine du maître, et son principal ouvrage *Nan Houa-King* est souvent publié à côté du Tao-té-King. C'était surtout un humoriste caustique et un ennemi déclaré du confucéisme. Il détestait les sages de cette école et raillait amèrement leur impuissance. Il poussait à l'extrême les idées de Lao-Tseu sur le bonheur dont tout le monde jouirait s'il n'y avait ni gouvernement, ni lois, ni science d'aucune sorte. L'existence de réformateurs tels que Confucius prouvait seulement celle du mal qu'ils prétendaient et ne

demanda le sujet de leur différend. L'un d'eux lui dit : « Je soutiens que lorsque le soleil se lève, il est plus près de nous que lorsqu'il est sur nos têtes ; car à son lever, il est aussi grand que la couverture d'une charrette, tandis qu'à midi il n'est pas plus gros qu'une boule en bois. » — « Moi, » dit l'autre, « je maintiens que, puisque les rayons du soleil à son lever sont froids et qu'à midi ils sont brûlants, il est plus près de nous à midi que le matin. » Confucius se sentit embarrassé et ne sut donner de réponse décisive. « Où donc est votre grande science ? » crièrent après lui les deux gars.

pouvaient guérir. La nature elle-même serait bien plus heureuse si les hommes la laissaient en paix. Les montagnes n'auraient pas de sentiers ni les fleuves de navires. Rien n'écarterait les hommes de la vertu, aucun désir ne ternirait leur pureté native. C'est un mélange de vues à la Jean-Jacques et à la Diogène. Il niait qu'il y eût une différence entre les motifs qui déterminent les actions des hommes. Le désir avide du bien convoité, qu'il s'agît de justice ou de richesses, était le même chez tous, et cette avidité, avec les efforts pénibles qu'elle leur dictait, constituait le mal en soi auquel il opposait la perfection du laisser faire passif, où il voyait la grande vertu du taoiste. Il allait jusqu'à révoquer en doute la certitude de l'existence individuelle. « Un jour », dit-il, « je rêvais que j'étais un papillon, et je voltigeais comme un vrai papillon. Je ne me souvenais » plus du tout qu'il existât un individu tel que » Kouang-Tseu. Tout à coup je me réveillai et je me » retrouvai Kouang-Tseu. Je me dis alors : Mon état » de papillon était-il un rêve ou une réalité ? Kouang-» Tseu a-t-il rêvé qu'il était un papillon, ou suis-je » un papillon qui rêve qu'il est Kouang-Tseu ? »

Cependant il est ordinairement plus moral que Lih-Tseu. Un empereur lui demanda un jour comment on pouvait prolonger la vie. « En vous gardant » pur et tranquille », répondit Kouang-Tseu, « et » surtout en fuyant la volupté. Ne permettez pas à » vos yeux de contempler la forme d'une femme ni à » votre esprit de s'y complaire. De toutes les tentations auxquelles l'homme est exposé, c'est la plus

» dangereuse. C'est en observant cette règle que je » suis moi-même parvenu à une vieillesse avancée. » L'exagération du précepte permet toutefois d'en discerner la louable intention. Cette sévérité morale s'associait chez lui à un dédain de la mort où l'on reconnaît un véritable disciple du Tao, mais qui devait singulièrement choquer les confucéens. Quand il sentit approcher sa fin, il défendit aux siens de se lamenter à propos d'une chose aussi insignifiante. Il refusa même la sépulture. « J'aurai pour cercueil », dit-il, « le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune se » chargeront de mes pompes funèbres, et la nature » entière me fournira des pleureurs. » — « Mais », lui dit-on, « les oiseaux dévoreront votre corps ! » — « Qu'importe ? En haut sont les oiseaux, en bas les » fourmis et les vers. Si vous volez les uns pour nour- » rir les autres, où sera le mal (1) ? »

Ce serait du reste une fausse idée que de considérer ces deux représentants du premier taoisme comme faisant autorité dans la secte au point que les taoistes se croient tenus d'endosser tous leurs paradoxes. Le Chinois possède au plus haut degré la faculté de ne voir dans les livres qu'il lit, de n'entendre dans les conversations qu'il échange, que ce qui cadre avec ses propres préférences. C'est cette disposition d'esprit qui a si souvent trompé les missionnaires chrétiens. Les taoistes ne sont sensibles en lisant les ouvrages de ces deux célèbres champions du Tao

(1) Douglas, *ouv. cit.* pp. 230-231.—Mayers, *Manual*, art. *Chwang Chow.*

qu'à ce qui est conforme à leurs idées religieuses et morales telles que les a formées le taoisme dans son développement historique. Une école ne vit pas longtemps de sophismes ou de boutades. Nous devons revenir à ce que nous avons dit avant de parler des deux personnages dont il vient d'être question. La doctrine du Tao de plus en plus mal comprise servit simplement de point de ralliement à tous ceux que mécontentait la sagesse confucéenne et qui éprouvaient le besoin d'une religion plus épaisse. Le taoisme devint donc le réceptacle des vieilles légendes dédaignées par les confucéens. Les dieux autres que le Ciel et la Terre et quelques génies furent recueillis dans ses cadres élastiques; avec eux, tout ce qu'il y avait de mythologie chinoise disséminée. Mais la tendance utilitaire et superstitieuse de la masse de ses adhérents en fit de plus en plus une sorte de société d'assurance contre les maladies, les revers, la mort prématurée. En particulier on voulut, en s'attachant au Tao défiguré, s'assurer les garanties d'une vie longue et heureuse. Voilà ce qu'il advint du grand mysticisme de Lao-Tseu.

On manque de renseignements précis sur les destinées de l'école après Lao-Tseu. C'est trois siècles plus tard que nous pouvons signaler un de ses premiers succès. L'empereur Chi Hoang-Ti, de farouche mémoire, le constructeur de la Grande-Muraille, le brûleur des livres et des lettrés (221-209), détestait, on le sait, les idéologues du confucéisme qui faisaient de la fronde réactionnaire. Il leur préférait de beaucoup les taoistes, d'abord parce qu'ils faisaient pro-

fession de ne pas s'occuper de politique ; puis, parce que lui-même était fort superstitieux et craignait de mourir. Un certain nombre de livres taoistes fut épargné, lors de l'auto-da-fé impérial, et son auteur nourrit longtemps l'espoir que quelque docteur taoiste lui apprendrait le secret de ne pas mourir. En particulier on peut signaler sous son règne un certain Su-Chi, magicien taoiste (1), qui lui fit croire qu'à l'est de la Chine, il y avait des îles « bienheureuses », habitées par des génies qui se plaisaient à gratifier leurs visiteurs d'un breuvage d'immortalité. Ce breuvage était fait avec le suc de certaines plantes qui croissaient à profusion sur le sol des «Iles d'Or» ; c'est ainsi qu'on les appelait. Chi Hoang-Ti fut tellement enchanté de cette révélation qu'il équipa toute une expédition pour aller à la découverte de ces îles. Il en confia naturellement la direction à Su-Chi, avec mission de lui rapporter quelques pintes du fameux breuvage. Une troupe de jeunes danseurs et de jeunes filles s'embarqua avec lui. L'expédition mit à la voile, s'enfonça dans la mer de l'est, puis revint, et Su-Chi rapporta qu'on avait vu de loin les îles cherchées, mais qu'on n'avait pu y aborder à cause des vents contraires. On pense que la première idée de ces îles bienheureuses fut suggérée par une vague notion de l'archipel japonais qu'on ne connaissait pas encore positivement, mais que des jonques égarées par la tempête avaient pu entrevoir.

Chi Hoang-Ti ne se découragea pas. Il arma une

(1) Mayers, *ouv. cit.*, art. *Sü She.*

nouvelle expédition, qui ne fut pas plus heureuse. Mais le bruit de ces tentatives s'était répandu, et depuis lors les provinces chinoises furent parcourues par des voyageurs mystérieux qui, plus habiles ou plus favorisés, avaient réussi à débarquer aux Iles d'Or, avaient été admirablement reçus par les génies qui les habitaient et avaient pu rapporter, outre le breuvage d'immortalité, des secrets pour transmuter les métaux et pour se métamorphoser eux-mêmes au moyen d'incantations magiques. Il est inutile d'ajouter qu'ils vendaient ces secrets fort cher. Ces magiciens taoistes continuèrent d'exercer leur art décevant et de faire toutes les choses merveilleuses qui rentraient dans les pouvoirs des possesseurs du Tao. Leur mort elle-même ne dessillait pas les yeux de leurs dupes. On racontait qu'ils n'étaient pas morts, mais qu'ils avaient été enlevés tout vivants dans quelque paradis lointain. Ils étaient connus sous le nom de *Chen-Yin*, les « Hommes vrais ».

Il y eut encore sous les Han un empereur Wou, mort l'an 86 av. J.-C., qui ne fut pas moins crédule que Chi Hoang-Ti. Cet empereur avait commencé par déployer un grand zèle confucéen, mais l'amour du merveilleux prit le dessus. Ce fut le côté burlesque d'un règne en somme long et glorieux (1). Un magicien du nom de Li Chao Kun s'empara de sa confiance. Il ne s'était pourtant pas rendu sans résistance. Comme les taoistes prétendaient que leur croyance remontait jusqu'au grand empereur mythique Hoang-

(1) Comp. Mayers, *Manual*, art. (Han) Wu-Ti.

Ti, et lui assuraient que ce Hoang-Ti avait quitté la terre sans passer par la mort, il leur fit judicieusement observer que pourtant on connaissait son tombeau et qu'on y faisait des sacrifices. Mais ils lui répondirent que les fonctionnaires de son temps, ne voulant pas que l'on crût à cette translation merveilleuse, avaient fait des funérailles pompeuses à ses vêtements et que le peuple avait été trompé par ces fausses apparences. L'empereur Wou se déclara satisfait de cette explication. Il fut, il est vrai, déçu par l'insuccès d'une nouvelle expédition maritime à la recherche des îles où l'on faisait le breuvage d'immortalité. Mais ses conseillers taoistes l'avisèrent d'un autre moyen d'arriver à ses fins. Ils lui inspirèrent le désir d'entrer en relations directes avec les génies des montagnes qui devaient, tout aussi bien que ceux des îles introuvables, posséder le secret du précieux élixir. Dans cet espoir il alla visiter le mont Poung dont ses magiciens avaient vu apparaître le génie sous les traits d'un vieillard menant un chien en laisse. Mais quand il y fut arrivé, on ne put lui montrer que les traces des pieds du génie (1). Il espéra qu'il serait plus heureux en se rendant au mont Kouen-Loun, séjour de la « Mère royale de l'Occident », Si Wang Mou, l'une des divinités montagnardes les plus populaires de la vieille Chine. De vieilles légendes racontaient que la déesse Si Wang Mou vivait sur cette montagne à la tête d'une troupe de génies et de fées, et que, d'humeur ga-

(1) Douglas. *ouv. cit*, p. 238-240.

lante, elle accueillait avec une hospitalité sans bornes les souverains qui lui rendaient visite. La légende parlait même d'un ancien roi Mouh qui avait été favorisé de toutes les bonnes grâces de la déesse. Elle décrivait son magnifique palais, ses belles suivantes, les champs de sésame et de coriandre dont les produits entraient dans la composition de l'élixir de longue vie, les douze tours de jade, les concerts ravissants, les repas délicieux, tant de choses enfin que l'empereur Wou ne résista pas au désir d'y aller voir. Qu'y vit-il? Quelle comédie licencieuse les charlatans dont il était entouré jouèrent-ils pour achever de duper le crédule souverain ? Ce qui parait certain, c'est qu'il revint enchanté et que, Tannhauser chinois, il crut avoir été l'amant favorisé de la déesse Si Wang Mou. C'est un des thèmes fréquents des écrivains taoistes que de raconter les amours de l'empereur Wou et de la belle déesse des montagnes d'occident. Ce fut le moment le plus brillant de ce taoisme dégénéré. Que ne pouvait-on obtenir d'un empereur dominé par ce Li Chao-Kun qui lui disait en face : « Je sais durcir la neige et la changer en argent » blanc ; je sais transmuter le cinabre en or jaune ; je » peux visiter les extrémités de la terre sur un dragon » volant ; je peux, monté sur une grue blanche, » m'élancer au-dessus des neuf étages du ciel ! » Le nombre des temples qu'il fit élever par tout l'empire aux génies, c'est-à-dire en réalité aux dieux-nature des régions et des districts, est très considérable, et c'est ainsi que, sous le couvert du taoisme, la vieille légende, la vieille mythologie chinoise échappa à

l'oubli auquel le confucéisme l'eût aisément abandonné (1).

Il est clair que l'appui hautement déclaré de la cour impériale devait favoriser la propagation de la secte des magiciens au sein du peuple qui n'avait pas subi l'influence des lettrés du confucéisme et qui retrouvait ses vieilles croyances amplifiées, embellies par les professeurs du taoisme. Peu à peu et bien que les successeurs de l'empereur Wou ne fussent pas adonnés autant que lui à la culture des arts occultes, bien que le confucéisme fût de plus en plus la tendance préférée des hautes classes, le parti taoiste devint assez nombreux pour former une église particulière à laquelle recouraient d'ordinaire les Chinois des classes inférieures et moyennes, sans que cela impliquât l'affiliation, mais parce que tout ce qui n'était pas confucéen trouvait dans le taoisme la réponse à ses besoins religieux et la consécration de ses supertitions séculaires. C'est sous l'empereur Houen (147-168 de notre ère) que Lao-Tseu, le théoricien du Tao, plus vénéré que jamais par la secte qui ne comprenait plus un mot de son Tao-té-King, fut pour la première fois honoré d'un culte officiel, au lieu qui passait pour être celui de sa naissance. Les Chen-Yin cessèrent d'être de purs magiciens ou sorciers, ils formèrent un véritable sacerdoce fondé sur la possession du Tao. Cette possession à son tour s'acquérait à de certaines conditions d'initiation,

(1) Comp. Mayers *Manual*, art. *Wu-Ti*, *Si Wang Mu*, *Li Shao Kün*. — Douglas, *ouv. cit.*, p. 238 et suiv.

d'ascétisme et de transmission. Les ermitages taoïstes, qui avaient donné sa forme primitive à l'esprit de mécontentement, de misanthropie, de rupture avec la vie sociale dont nous avons vu les représentants figurer parmi les opposants à Confucius, donnèrent naissance à des couvents d'hommes et de femmes. Un rituel spécial fut observé dans les temples taoistes qui furent visités surtout par ceux qui cherchaient la guérison de leurs maladies, la réussite de leurs entreprises et le don de longévité. Il faut seulement observer que, depuis le premier siècle de notre ère, le taoisme eut à lutter contre un émule d'origine exotique, le bouddhisme, dont les progrès et l'organisation achevée lors de son apparition en Chine lui faisaient une redoutable concurrence; d'autant plus que le bouddhisme chinois s'assimilait avec une merveilleuse facilité les légendes et les superstitions populaires dont la conservation valait au taoisme la plus grande partie de son prestige. Par conséquent, lors même que la constitution du taoisme en corps sacerdotal et ecclésiastique s'expliquerait assez bien par ses antécédents et ses tendances propres, il est extrêmement vraisemblable que, frappé des succès de son rival, il s'ingénia à l'imiter, lui emprunta des formes et des règles et chercha de son mieux à se modeler sur ses procédés. Cette vraisemblance atteint même la certitude quand on voit la légende taoiste à partir de cette époque emprunter à celle de Bouddha des traits qu'elle reporte sans scrupule sur son héros Lao-Tseu. C'est ainsi que cette légende suivit le vieillard fugitif au-delà de la

passe de Han-Kou pour lui faire une « tentation » parallèle à celle dont la légende bouddhiste faisait honneur à Sakyamouni. Après avoir passé trois nuits sous un mûrier du désert, le vieux sage vit apparaître un essaim de femmes séduisantes qui cherchèrent à ébranler sa vertu. « Vous n'êtes, » leur dit-il, « que des sacs de peau remplis de sang. C'est en » détournant les yeux d'êtres tels que vous que le » Tao devient parfait. De nos jours les filles vo- » luptueuses et les femmes qui se vendent passent » pour une des excellences de la terre ; tandis que la » vie luxueuse et les boissons de choix ont dépravé » le goût de l'empire (1). »

Ce n'est donc pas seulement de nos jours qu'il est devenu difficile de faire le départ exact entre le taoisme et le bouddhisme des éléments divers qui constituent la religion du bas peuple chinois. Cette confusion remonte loin. C'est ce qui explique pourquoi au VIe siècle, sous le règne de Wou-Ti (566-578), dans un accès d'intolérance confucéenne, un édit impérial enveloppa dans une même proscription les prêtres et couvents taoistes et bouddhistes. Auparavant Wou-Ti avait assemblé une espèce de colloque où deux mille docteurs des deux systèmes, dit-on,

(1) Comp. pour tous ces détails Douglas, *liv. cit.*, pp. 240-242. C'est un bon résumé de toute cette histoire. En 424-452 on nous parle encore d'un empereur Tchaé Wou-Ti, très zélé taoiste, grand chercheur de l'élixir de longue vie et de la pierre philosophale. Son conseiller favori Tcheou Kin-Chi était un docteur du taoisme. Il en fut de même de l'empereur Tchaé Ho (477-500) qui fit élever un grand nombre de temples et de monastères taoistes.

comparurent et discutèrent leurs prétentions respectives. Les bouddhistes disaient que leurs adversaires n'étaient que des charlatans, les taoistes reprochaient au bouddhisme d'être une importation étrangère dont l'admission dans l'empire était dangereuse pour la paix publique. L'empereur crut d'abord qu'il apaiserait le différend en accordant la reconnaissance officielle aux deux clergés et en conférant au taoisme le premier rang comme religion strictement nationale. Puis, comme les hostilités entre les deux partis reprirent de plus belle, il résolut de les supprimer l'un et l'autre. De là l'édit de proscription commune.

Mais cette proscription officielle ne dura pas longtemps. Dès l'an 581 l'empereur Tsing révoqua l'édit d'intolérance et ordonna que, dans tous les temples où se trouveraient des images de Lao-Tseu et de Bouddha, des honneurs égaux leur seraient rendus.

Il y a dans l'histoire de toutes les religions des périodes d'indifférence et de sommeil, suivies de réveils et d'engouements pour ce qu'on dédaignait la veille. En Chine, quand le flot de la superstition remonte, c'est en faveur du taoisme et de ses procédés magiques. Sous la dynastie des Tcheng (618-907) le taoisme fut de nouveau bien en cour. On recommença à chercher sous le patronage impérial le breuvage d'immortalité et les magiciens furent en grand honneur. C'est sous le règne de l'empereur Chao Tsoung (650-684) que Lao-Tseu fut canonisé par décret impérial sous le titre de *Youen Hoang Ti*, « le maître ou souverain de l'Obscur » et que son livre fut joint à ceux de Confucius comme texte

servant de matière aux examens des lettrés. Bien plus, les taoistes et les bouddhistes furent déclarés aptes à remplir les fonctions publiques. Ce qui aurait pu amener de grands changements dans la société chinoise si, d'elle-même et sans avoir besoin d'y être encouragée, la classe des lettrés n'était pas restée invinciblement confucéenne. Ce qui prouve la vérité de ce que nous avons dit en affirmant qu'en règle ordinaire et comme de nature le Chinois cultivé est confucéen. Du reste, et c'est encore une confirmation, le décret qui établissait l'égalité des taoistes, des bouddhistes et des confucéens à l'égard des fonctions publiques posait comme condition de leur admissibilité qu'ils se conformeraient tous à la religion impériale, c'est-à-dire en réalité à la religion confucéenne. Cette clause restrictive qui eût fait à notre logique occidentale l'effet d'une négation formelle de la liberté qu'on accordait, ne paraît pas avoir soulevé la moindre objection, et c'est l'état de choses qui s'est perpétué jusqu'à nos jours.

Sous l'empereur Youen Tsoung (713-756), grand fauteur d'alchimie, qui, malgré ses ministres confucéens, prolongeait ses jours en buvant de « l'extrait de Pierre d'or » composé par ses docteurs taoistes, Lao-Tseu fit deux apparitions, en retour desquelles l'empereur reconnaissant lui décerna le titre de « Grand Sage Ancêtre ». Il semble que les chefs du taoisme abusèrent de la faveur impériale. Leurs intrigues, leur charlatanisme éhonté firent qu'il y eut sous l'empereur Pao-Li (825-827) une réaction contre leurs prétentions exorbitantes. Ils furent relé-

gués dans les provinces méridionales, mais pour revenir sous son successeur Houen Tsoung (827-841).

Sous les Soung, qui arrivent au trône impérial à partir de 960, ils eurent aussi des moments de grande faveur. Mais le premier Soung, l'empereur Tché-Tsou, était un taoiste de la stricte observance et, scandalisé du relâchement moral des prêtres de la secte, il leur imposa la loi du célibat qu'ils avaient, il est vrai, adoptée longtemps auparavant, probablement à l'imitation du bouddhisme, mais qu'ils avaient oubliée de toutes les manières. Sous Houei Tsoung (1101-1126) il y eut même un essai de fondre l'église bouddhiste dans l'église taoiste en assimilant les deux hiérarchies et en donnant des chefs taoistes à la première (1). Ce qui nous étonne toujours, c'est que tous ces changements officiellement décrétés ne soulèvent aucune opposition ardente. Ils tombent sur une masse passive, qu'ils peuvent contrarier, mais qui se soumet. Son inertie toutefois fait que des lois de ce genre ne tardent pas à tomber en désuétude. Le majestueux et correct confucéisme plane toujours sur les hauteurs, sourit de dédain et laisse faire. Au bout de peu de temps les choses redeviennent ce qu'elles étaient auparavant et l'autorité supérieure n'a pas l'air de s'en apercevoir.

Les Tartares-Mantchoux, maîtres du nord de la Chine depuis le XIIIe siècle, commencèrent par se

(1) Sakyamouni Bouddha devait s'appeler *Tien-tsoun*, « L'Honoré du Ciel »; un Bouddha, *Ta-tseu*, « Grand-Maître » ; un Lo-han, *Tsoun-Chaé*, « un Honoré » ; un prêtre bouddiste *Ti-tseu*, etc. (Douglas, *Confuc. and Taouism*, p. 252).

montrer très hostiles au clergé taoiste parce qu'ils le considéraient comme ami des Soung, dépossédés par eux. Mais quand la conquête de l'empire chinois fut achevée, les taoistes rentrèrent facilement en grâce auprès des conquérants dont les penchants superstitieux trouvaient auprès d'eux les satisfactions que le confucéisme ne leur accordait pas. Après tout, le docteur taoiste n'était autre chose qu'un chaman raffiné. Ils touchèrent même à l'apogée de la faveur lorsque l'impératrice, épouse de Koublai (1280-1295), étant tombée gravement malade, eut recouvré une santé qui passa pour arrachée au ciel par les toutes-puissantes prières des prêtres taoistes. Koublai dota largement leurs temples, leurs monastères, et leur conféra les plus grands honneurs. Lorsque Marco Polo visita la Chine, le taoisme était à l'un de ses moments de pleine floraison.

Quand, au XIVe siècle, la dynastie nationale des Ming remplaça la dynastie étrangère, il fut considéré comme politiquement sage de laisser le taoisme tranquille, mais d'assujettir ses prêtres à des réglements. Entre autres, ils furent astreints à passer des examens roulant sur les classiques et les œuvres de Confucius. Cette exigence paraît avoir porté un coup sensible au recrutement du clergé taoiste. C'était forcer en quelque sorte ses novices à s'imprégner d'un esprit, de maximes, de principes en opposition directe avec les tendances du taoisme dégénéré.

Au XVIIe siècle, la Chine retomba sous le sceptre d'une dynastie mantchoue, et celle-ci fut dès les premiers jours confucéenne zélée. Le premier empereur

de cette nouvelle série, Tsoung-Ti (1636-1644), publia des décrets de réprobation contre tous taoistes, magiciens et autres perturbateurs des esprits, et comme, en dépit du blâme impérial, les taoistes, soutenus, il faut bien le dire, par ceux des Chinois qui ne pardonnaient pas à la dynastie régnante ses origines barbares, continuaient leurs agissements suspects, l'empereur Kang-Hi, le protecteur des jésuites et le très chaleureux partisan de la sagesse confucéenne, lança contre eux de véritables édits de persécution. Ceux qui recouraient à leur ministère magique étaient, comme eux, passibles de peines sévères, la flagellation, la cangue, etc. Cette fois encore, la résistance passive l'emporta sur l'intolérance impériale. S'il n'y eut guère de martyrs dans la stricte acception du mot, il y eut une persistance opiniâtre dans les vieux errements, et tout doucement on en revint à ce qui avait été l'état de choses établi depuis des siècles, à la reconnaissance officielle du clergé et des associations taoistes, mais dans des conditions qui font que le pouvoir civil n'a rien à en redouter (1).

C'est ce que nous expliquera le chapitre suivant où nous parlons du taoisme tel qu'il se présente aujourd'hui.

(1) Comp. le résumé de cette histoire d'après les travaux antérieurs dans Douglas, *ouv cit.*, pp. 243-255.

CHAPITRE XIV

LE TAOISME

II

Son organisation, ses croyances, son état actuel

Sommaire : Influence actuelle du taoisme. — Le pontificat taoiste. — La Trinité taoiste. — Dieux et déesses. — Les huit Immortels. — L'élixir d'immortalité, sa composition. — Légendes. — Exorcismes. — Prêtres séculiers et moines. — Traités de morale taoiste. — Le Livre des Récompenses et des Peines. — Le Livre des Bénédictions secrètes. — L'enfer taoiste. — Le Panorama divin.

Quand on interroge sur la situation religieuse de la Chine les lettrés du Céleste Empire que les relations désormais suivies entre leur pays et notre Occident amènent en Europe, on se trouve, sans exception que je sache, avoir affaire à des confucéens plus ou moins sceptiques. La plupart d'entre eux font preuve ou d'une grande réserve ou — ce qu'il est permis de soupçonner — d'une grande ignorance concernant l'histoire religieuse de leur patrie. L'indifférence prolongée en cette matière de la classe cultivée explique cette ignorance en Chine aussi bien que chez nous. Il est toutefois un point sur

lequel leur témoignage formel concorde avec celui de tous les explorateurs européens qui ont dirigé de ce côté leurs observations, savoir que le taoisme ne compte en Chine qu'un petit nombre d'adhérents déclarés et que le clergé taoiste est l'objet du dédain le plus accentué de la part de tous les Chinois appartenant aux classes supérieures. Il est, au point de vue de l'estime, rangé plus bas que le clergé bouddhiste, qui lui-même n'est pas en très bonne odeur auprès de la majorité des lettrés. Le taoisme et son clergé seraient donc aujourd'hui en pleine décadence, une puissance avec laquelle on doit à peine compter.

Je soupçonne pourtant quelque exagération dans ce jugement trop sommaire. La statistique religieuse de la Chine est extrêmement défectueuse. S'il faut accorder que le taoisme n'exerce plus guère son influence que dans les bas-fonds de la société chinoise, il se pourrait bien qu'une enquête méthodique et sérieuse démontrât que dans ces bas-fonds, très épais, le taoisme possède encore un pouvoir considérable. Et ici nous devons rappeler encore une fois ce que nous avons déjà dit. La Chine officiellement est confucéenne, elle l'est réellement dans les hautes sphères du gouvernement, de l'administration, de l'instruction publique. Au-dessous, elle n'est précisément ni taoiste ni bouddhiste. Le Chinois ne se prête pas comme nos populations occidentales à la division en sectes religieuses bien distinctes, professant des dogmes hostiles et en état de lutte perpétuelle. Le syncrétisme est, non pas sa théorie, le mot serait trop ambitieux, mais sa tournure d'esprit. Si l'on ne

se met pas à combattre directement ses traditions et ses habitudes, il accepte sans résistance les enseignements qu'on lui propose, quitte à n'en garder que ce qui lui plaît ou ce qui lui paraît conforme à son intérêt du moment. En fait, le taoisme et le bouddhisme qui se partagent en Chine les faveurs populaires au-dessous du confucéisme dominant ne sont pas deux sectes divisant la population en deux masses antagonistes, ce sont deux clergés superposés à cette population qui recourt sans scrupule à leurs services selon qu'elle croit en avoir besoin, mais sans affiliation nécessaire à l'église de l'un ou de l'autre. Ce qui ressort de tous les témoignages, c'est, il est vrai, que le clergé bouddhiste plus nombreux, plus riche, peut-être plus moral, est plus souvent recherché et suivi. En ce sens on peut dire que, des deux influences rivales, c'est la sienne qui l'emporte et c'est ce qui explique l'opinion généralement répandue, mais inexacte, qui range la Chine parmi les pays bouddhistes. En réalité le taoisme comme puissance organisée a beaucoup faibli quand on compare son état actuel avec son passé, avec les jours où il avait capté l'adhésion chaleureuse des empereurs et des impératrices. Mais les superstitions régnantes, la mythologie qui s'est conservée à son ombre, le caractère des fêtes et des superstitions populaires, le fait que s'il a emprunté au bouddhisme, celui-ci a dû s'assimiler le plus grand nombre de ses divinités et de ses croyances (car le bouddhisme chinois, on le verra bientôt, diffère singulièrement du bouddhisme cingalais ou même thibétain), tout

montre qu'à défaut du système qui d'ailleurs n'a jamais été formulé dogmatiquement, l'esprit taoiste est encore très répandu. La supériorité dont le taoisme se targue volontiers auprès du peuple en disant qu'il est indigène, national, qu'il n'a point été importé du dehors, lui vaut toujours de secrètes préférences, et comme on l'a vu plus d'une fois dans son histoire reconquérir un grand ascendant après des périodes d'affaissement et même de proscription, il ne serait pas impossible, si des événements venaient soulever dans l'immense empire une nouvelle marée de superstition et de religiosité ardente, qu'il remontât à la surface au lieu de rester, comme il l'est aujourd'hui, relégué dans les bas-fonds. En tous cas, il serait très inexact de dire qu'il a perdu toute son influence et tout son crédit.

Parmi les emprunts que le taoisme fit au bouddhisme thibétain, peut-être faut-il ranger l'institution d'une sorte de papauté taoiste reconnue tout à la fois et surveillée par le gouvernement chinois et qui subsiste toujours. C'est le pendant taoiste du Grand-Lama de Lla-Sa. Toutefois, s'il faut accepter la date convenue qui fixe l'institution de ce patriarchat taoiste au premier siècle de notre ère, on peut se demander si les progrès du bouddhisme chinois étaient déjà si frappants que les directeurs du taoisme se crussent obligés de lui emprunter ce moyen de concentration et de prestige. Cette histoire de la papauté taoiste est encore mal connue. On ne peut en relever que quelques faits saillants.

A comparer Douglas, *ouv. cit.* pp. 285 et suiv. — Legge, *Religions in China*, pp. 180, 233 et suiv. — Chalmers, *On Taoism*, *China Review*, 1873.

Le premier qui passe pour avoir été investi de cette dignité suprême fut un certain Chang Tao-Ling, né l'an 34 de notre ère, taoiste éminent qui vivait dans les montagnes et refusait de se rendre à la cour malgré les appels réitérés des empereurs Chang et Ho (76-105). Retiré dans une grotte, il prépara pendant trois ans la pilule qui devait lui conférer l'immortalité. Il reçut d'une main mystérieuse un livre qui apprenait à son lecteur comment on chasse les esprits malfaisants. Après quoi, il monta sur un pic élevé et disparut dans le ciel, laissant à ses descendants son livre, ses talismans, son épée et son sceau (1).

Ses descendants demeurèrent en effet, grâce à la possession de ces irrésistibles pouvoirs, à la tête du taoisme. Comme au Thibet, la succession doit donc rester dans la famille. Il est probable qu'on voit aussi dans ce droit héréditaire la garantie d'une présence continue du premier Immortel dans la personne de ses descendants. Toutefois, nous ne sommes pas assez renseignés sur ce point pour oser l'affirmer. Il paraît qu'au ve siècle de notre ère ce trône pontifical fut usurpé par un autre Immortel qui fut institué pontife taoiste à la suite d'une intrigue de cour. Ce fut donc une autre lignée qui se succéda sur la mon-

(1) Legge, *ouv. cit.*, p. 233.

tagne sacrée (ce sont toujours les montagnes qui servent de théâtre aux scènes légendaires du taoisme) jusqu'en 748 où l'empereur Youen Tsoung (1) rendit le pontificat aux descendants de Chang Taó-Ling. En 1015 l'empereur Chen Tsoung, des Soung, donna en pleine propriété à cette famille et à sa postérité tout un vaste territoire autour du mont Loung-Hû (Mont du Dragon et du Tigre, province de Kiang-Si) avec exemption d'impôt. L'empereur Koublai, en 1276, fit venir le patriarche Chang Tsoung-Yen à sa cour et le combla d'honneurs (2). Depuis lors, on entend seulement parler de temps à autre de faveurs impériales, mais aucun événement de marque n'a illustré, que nous sachions, les annales de ce pontificat.

Le clan des Chang comme celui des Khoung, descendants de Confucius, s'est donc perpétué jusqu'à nos jours, et les Chinois voient aisément quelque chose de merveilleux dans cette perpétuité qui contraste avec les nombreuses révolutions dynastiques dont la Chine a été le théâtre. Quand le pontife taoiste meurt, ou plutôt est monté au ciel pour y rejoindre les Immortels ses ancêtres, les membres du clan se réunissent, inscrivent leur nom sur des morceaux de plomb et les jettent dans un vase de terre rempli

(1) V. p. 436.

(2) Legge, *ibid.* Il y a une dizaine d'années le chef du taoisme se trouvait à Shanghâi où plusieurs Européens, entre autres le docteur Edkins, furent admis à le visiter. Comme le docteur lui demandait depuis combien de temps son ancêtre Chang avait été divinisé comme Yü-Ti (Maître céleste), il répondit simplement : « Depuis » que le monde existe ! »

d'eau. Pendant ce temps on invoque les Trois Purs (1) pour que l'élu des dieux soit désigné par le morceau de plomb qui remontera à la surface de l'eau. Comment se fait-il que l'un de ces morceaux remonte? C'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. C'est sur l'autorité du Dr Gray, qui a su beaucoup de choses curieuses sur le ménage intérieur du taoisme, que ce singulier mode d'élection est rapporté par M. Douglas (2). Le résultat de l'élection est soumis à l'empereur qui doit le ratifier pour qu'elle soit valide. Ici nous pouvons constater la soumission de fait du taoisme à l'autorité politique, c'est-à-dire confucéenne. C'est le Fils du Ciel qui fait valoir sa suprématie et qui la fait reconnaître, même du « Maître Céleste », du « Yü-houang Chang-Ti », de « l'Empereur Céleste de jade ou parfait », nom d'une divinité taoiste qui est aussi donné à son représentant. Il paraît du reste que ce pontife ne s'occupe que le moins possible des prêtres taoistes disséminés par tout l'empire, où ils font un grand trafic de guérisons miraculeuses, de prédictions, de conjurations et de charmes magiques. Les lettrés prétendent que leur moralité est toujours suspecte et que leurs couvents des deux sexes fournissent aux Boccaces de l'extrême Orient un thème abondant d'histoires galantes. Peut-être les calomnie-t-on jusqu'à un certain point, quand même on doit reconnaître qu'un sacerdoce réduit à un pareil métier n'est pas fait pour élever

(1) V. plus bas.
(2) *Ouv. cit.* p. 286.

bien haut le cœur ni l'intelligence de ceux qui l'ont embrassé.

Quand on entre dans un temple taoiste, on est sûr d'y rencontrer à l'endroit le plus en vue trois images d'un même nombre de divinités considérées comme suprêmes, et là, avec plus de certitude que lorsqu'il s'agissait de la papauté taoiste, nous pouvons vérifier ce qui a été dit de la tendance du taoisme à imiter le bouddhisme afin de conserver sa popularité. Car rien, ni dans la religion de l'État, ni dans le Tao-té-King, ne lui eût suggéré l'idée de cette triade suprême. Ce sont les *San Tsing*, les « Trois Purs » ou les « Trois Saints », que l'on distingue en « Saint Parfait » ou « de Jade », en « Saint très Haut » et en « Saint très Grand ». Ils portent tous trois le titre de *Tien Tsoun*, « Céleste Honoré », et de *Chang-Ti*, « régulateur suprême ». Ce dernier nom est, on se le rappelle, le nom honorifique du Ciel en tant que dieu suprême dans la religion de l'État. Le premier, le « Saint Parfait » ou « de Jade » est Pan-Kou, le premier homme de la tradition chinoise, assimilé par les Chinois à notre Adam, mais que nous avons vu ressembler beaucoup plus à quelque vieux dieu d'une mythologie oubliée. Les taoistes en font la personnification du Non-Être ou du Chaos et le représentent comme un robuste personnage, gros et court, tenant de l'ours plus que de l'homme et maniant un marteau et un ciseau avec lequel il brise et taille les roches du chaos. C'est donc moins un créateur qu'un formateur ou un démiurge. — Le second est le « Très Haut prince Lao », seigneur du Tao et de la Vertu,

et n'est autre que Lao-Tseu complètement divinisé. Ce serait jusqu'à un certain point le Verbe de cette informe trinité. — Le troisième et le plus populaire est Yu Houang Chang-Ti, que les taoistes aiment à identifier avec le Chang-Ti ou le dieu suprême de la religion officielle, et qui se trouve dans leur propre légende un des membres de cette famille Chang qui a fourni au taoisme une longue lignée de patriarches. Mais nous avons vu que les incarnations de dieux sous forme humaine ou les apothéoses d'hommes possesseurs du Tao — sans qu'on puisse faire une distinction bien claire de ces deux notions — sont un des traits caractéristiques de la légende taoiste. C'est celui des personnages de la triade qui surveille le monde physique et les affaires humaines. De là sa plus grande popularité (1).

Au-dessous figurent une incroyable quantité de dieux et de déesses de tout nom, de tout genre, où l'on peut reconnaître plusieurs formes trinaires, inférieures, quoique parallèles, à la triade suprême, triade stellaire du bonheur, du rang et de la longévité, triade terrestre, *San-Kouen*, ou des trois Directeurs présidant aux cieux, à la terre et à l'eau, etc. (2). Tout ce culte est au fond très naturiste, sauf l'idée fréquemment appliquée des incarnations divines. Les éléments en sont indigènes. C'est bien toujours la

(1) Comp. Legge, *Religions in China*, pp. 167-169. — Edkins, *La Religion en Chine*, trad. de Milloué, Ann. du Musée Guimet, IV, p. 170.

(2) Edkins, *ibid.*, p. 171.

vieille religion chinoise du Ciel, de la Terre, des montagnes, des rivières, des mers, des étoiles, des phénomènes atmosphériques, des productions du sol. Ce qui la distingue de la religion officielle, c'est surtout son excès de *matérialité,* si l'on nous permet cette expression. L'anthropomorphisme règne en maître et il est poussé jusqu'au dernier degré de grossièreté. Les dieux du taoisme ne sont pas plus beaux ou plus majestueux que les hommes, ils sont plus laids ou plus grotesques. Bien loin que cela choque le sens religieux de ses adeptes, on dirait que cela leur plaît (1). Il aime à multiplier les dieux de même catégorie. Sur les côtes on voit une quantité de temples taoistes érigés en l'honneur du dieu de la mer, du roi de la mer, du dieu des marées. Le long des rivières on remarque aussi de nombreux sanctuaires contenant des châsses de dieux-dragons, toujours en rapport, on le voit, avec les fleuves et les phénomènes aquatiques du sol ou de l'atmosphère. L'un des dieux-nature du taoisme, certainement antérieur à lui, est celui qu'on appelle le « Maître » ou « le Père du Tonnerre », ordinairement représenté sous la forme d'un dragon, et auquel on attribue un pouvoir illimité de métamorphoses. C'est de plus un dieu instructeur et prédicateur auquel on fait remonter un livre d'enseignement populaire très ré-

(1) N'avons-nous pas des phénomènes analogues dans les bas-fonds superstitieux du catholicisme? Les vieux saints difformes des villages reculés ou des vieilles sculptures ne diffèrent pas toujours beaucoup des idoles taoistes. Seulement ils sont plus naïfs.

pandu. Quand il prêche, il est porté par neuf oiseaux magnifiques. Ses commandements sont rapides comme le vent et comme le feu. Ses temples sont fréquentés surtout aux moments des grandes perturbations atmosphériques dont il passe pour être l'auteur. Les serpents sont l'objet d'une grande vénération, parce qu'ils sont considérés comme étant de sa famille et parfois même comme ses incarnations (1).

L'une des grandes prétentions du taoisme est de posséder le secret de ne pas mourir. Il est vrai qu'on a beaucoup de peine à l'obtenir, encore plus peut-être à l'appliquer. Mais en se conformant à certains préceptes, on obtient du moins un brevet de longévité. Il n'y a que les taoistes parfaits qui soient arrivés au degré de supériorité voulue pour passer dans le monde supérieur sans avoir à subir la maladie et la mort. Aussi une place de premier rang leur est-elle réservée dans la tradition taoiste. On compte huit de ces saints qui sont devenus, comme des hommes divinisés, l'objet d'un culte particulier. Seulement les listes colportées des huit Bienheureux ne sont pas toujours d'accord entre elles (2). Voici quelques-unes des légendes qui les concernent.

(1) Douglas. *ouv cit.*, p. 276. — Edkins, *ibid.*, p. 172. En 1874, lors d'une inondation qui dévasta les environs de Tien-Tsin, un serpent se réfugia dans un temple près de la ville et s'enroula au pied d'un autel. Les prêtres lui rendirent hommage comme à un hôte divin, et le vice-roi Li Hung-Chang vint en personne lui présenter ses devoirs comme au représentant du dieu-dragon. Douglas, *ouv. cit.*, p. 277.

(2) Comp. Mayers, *Manual*, II, 251.

Le plus ancien est un nommé Choung-li Tchouen qui vivait du temps des Tcheou et qui parvint à connaître la composition de l'élixir d'immortalité, ainsi que la poudre de transmutation. Admis au rang des génies, il revient de temps à autre sur la terre comme messager du Ciel. Il apparut entre autres à Lu Yen, magistrat dans la province de Kiang-Si au VIII[e] siècle de notre ère et taoiste zélé. Après l'avoir mis à l'épreuve au moyen de dix tentations dont ledit magistrat triompha, il lui remit une épée miraculeuse avec laquelle il traversa l'empire, abattant les dragons malfaisants, chassant les mauvais esprits, et cela pendant plus de quatre cents ans. Tous deux ont des temples et Lu est le patron spécial des barbiers, on ne sait trop pourquoi, à moins que sa redoutable épée ne soit le type idéal des rasoirs de la corporation (1).

Un autre Immortel, Chang Kouo, florissait du VII[e] au VIII[e] siècle. Ce fut aussi un magicien errant qui sema partout sur son passage les effets de ses pouvoirs surnaturels. Il était toujours monté sur une mule blanche qui faisait des centaines de lieues par jour. Quand il était arrivé à destination, il soufflait sur sa mule qui se rapetissait, se desséchait, et qu'il pliait de manière à s'en faire un oreiller. Le lendemain, il lui suffisait de cracher sur elle pour qu'elle reprît sa forme, ses jambes et sa vélocité (2).

Parmi les Immortels du taoisme on compte aussi

(1) Mayers, *Manual*, I, 90.
(2) *Ibid.*, I, 22.

des femmes dont la vie ascétique fut extraordinaire. L'une d'elles, Len Tsaé-Ho, marchait un pied chaussé et l'autre nu, portait en été une robe ouatée et en hiver dormait sur la neige. Elle parcourait les villes et les campagnes en chantant des vers qui condamnaient la vie du monde et ses plaisirs trompeurs. Une autre immortelle, Ho-Sien-Kau, naquit près de Canton avec six cheveux sur la tête. S'étant vouée à la virginité depuis l'âge de quatorze ans, elle arpentait les montagnes comme si elle avait eu des ailes et revenait la nuit chez ses parents avec les herbes cueillies pendant ses courses solitaires. Peu à peu elle s'habitua à vivre sans manger. Elle fut invitée à venir à la cour, mais comme elle s'y rendait, elle disparut soudain et on ne la revit plus. Elle reparaît quelquefois portée sur un nuage aux couleurs nacrées (1). Ces deux saintes, dont la légende est étrange, mais non sans poésie, nous paraissent avoir emprunté plus d'un trait au bouddhisme.

L'Immortel Chang Tao-Ling, né l'an 34 de notre ère, savait déjà son Tao-té-King par cœur à l'âge de sept ans et possédait l'art divinatoire. Invité à remplir des fonctions publiques, il déclina toutes les avances de ce genre et se retira dans les solitudes montagneuses de la Chine occidentale. Il finit par recevoir de Lao-Tseu lui-même la composition de l'élixir de vie et à l'âge de cent vingt-trois ans il monta au ciel, laissant ses secrets à son fils Chang

(1) *Ibid.* I, 334 et 175.

Hing. C'est ce Chang-Tao-Ling qui passe pour avoir été le premier patriarche taoiste (1).

Citons encore Hoang Chou-Ping, du ive siècle de notre ère. Il avait quinze ans et il gardait son troupeau, quand il entra dans une caverne, suivi de ses bêtes. Là il s'enfonça dans une méditation profonde, qui dura plus de quarante ans. A la fin son frère rencontra un prêtre taoiste itinérant qui lui dénonça la présence d'un berger dans la caverne. Il y alla et trouva son frère assis au milieu d'un tas de pierres blanches. Il lui demanda ce qu'il avait fait de son troupeau. Le solitaire articula un son et aussitôt les pierres blanches s'animèrent, c'était le troupeau (2).

Il est aussi question de Wang Chi qui vécut sous les Tsin. Ayant pénétré dans une grotte pour chercher du bois mort, il découvrit des vieillards assis qui jouaient une interminable partie d'échecs. Pendant qu'il suivait la partie, un des joueurs lui donna quelque chose qui ressemblait à une datte en lui disant de l'avaler. Aussitôt il oublia la faim et la soif et resta le cou tendu sur la partie jusqu'à ce que l'un des vieillards lui dit : « Voilà longtemps que vous » êtes ici ; vous devriez retourner au logis. » Wang Chi revint donc à son village et découvrit que plusieurs siècles s'étaient écoulés depuis son entrée dans la grotte. Sa famille était éteinte. Il se voua donc à la méthode du Tao et parvint ainsi à l'immortalité (3).

(1) *Ibid.* I, 22.
(2) *Ibid.* I, 214.
(3) *Ibid.* I, 794.

On voit par ces deux historiettes que l'idée d'un séjour très prolongé dans une caverne sans conscience du temps qui s'écoule, cette idée née peut-être du long temps que met le soleil hivernal à reprendre possession de sa force et de sa chaleur, mais plaisant trop à l'imagination conteuse pour ne pas donner lieu à de nombreuses variations, cette idée qui se retrouve dans la légende d'Epiménide, dans celle des Sept Dormants d'Ephèse, jusque dans notre conte de la Belle-au-Bois-Dormant, est familière à la légende taoiste. Les récits dont elle est le germe ne brillent pas toujours par leur austérité. Ainsi on nous parle d'un certain Yuen Chao, du temps des Han, et de son ami Liu Tchen qui s'égarèrent ensemble dans les montagnes et se trouvèrent par hasard en face d'une splendide demeure où deux fées, d'une beauté surhumaine, les accueillirent avec la plus généreuse hospitalité. Retournant enfin chez eux après un temps qui leur avait paru très court, ils s'aperçurent que sept générations s'étaient succédées depuis leur départ (1).

Cette légende, malgré ses côtés scabreux, roule pêle-mêle avec les légendes austères dont le taoisme entretient ses fidèles. Nous avons vu quelque chose d'analogue à propos de l'empereur Wou et de la déesse Si Wang Mou. Le taoisme peut en effet avoir deux faces, l'une rigide, l'autre licencieuse. Ce qui manque à l'une et à l'autre, c'est le sérieux moral. L'austérité taoiste n'a le plus souvent d'autre but que d'acquérir le don d'immortalité, mais cette immorta-

(1) *Ibid.* I, 959.

lité n'est pas nécessairement pure, elle se concilie parfaitement avec les jouissances terrestres. La grande affaire, c'est de se procurer le breuvage qui rend immortel ou qui permet tout au moins de vivre très longtemps. Plus d'un auteur taoiste prétendit en connaître la formule de composition. Seulement elle était toujours très compliquée et elle exigeait tant de soins, de temps et de précautions, toutes plus indispensables les unes que les autres, qu'il ne fallait jamais s'étonner si elle était manquée ou imparfaite. Les traités taoistes l'appellent *Tan* ou *Kin Tan*, « l'Elixir d'Or » (1). Il en est question depuis le IIIe siècle de notre ère. Il paraît, au dire de M. Mayers, que le cinnabre ou sulfure rouge de mercure, combiné avec le sulfure rouge d'arsenic, la potasse, la nacre, etc., formait la base de cette merveille chimique. La préparation devait durer neuf mois et subir neuf changements. Quand on l'avait absorbée, on était changé en grue, et on pouvait s'élever sous cette forme jusqu'aux demeures des génies pour aller vivre avec eux. Un sage taoiste, Wei Pé-Yang, du temps des Han, se retira sur une montagne pour se livrer à cette préparation. Il avait ses deux frères avec lui. Sur le conseil de l'un d'eux, il essaya l'effet du composé sur un chien qui tomba mort. Malgré cette expérience peu encourageante, ce frère et Wei Pé-Yang lui-même s'en administrèrent une dose, et tombèrent aussi privés de tout sentiment. Alors le troisième frère épouvanté s'enfuit et s'occupa de

(1) *Ibid.* I, 663.

préparer les funérailles. Mais à peine était-il loin que Wei Pé-Yang se releva, prit une dose nouvelle de sa mixture, en fit avaler à son frère et au chien, tous trois acquirent l'immortalité et se rendirent auprès des génies. Quand le frère incrédule revint chercher les corps, il ne trouva plus rien ni personne (1).

Ce dernier conte a évidemment pour tendance de rassurer les hésitants et de ramener les incrédules que les effets souvent suspects des drogues taoistes durent plus d'une fois mettre en défiance. En voici un autre qui dénote le désir d'utiliser au profit de la même superstition un vieil élément de la mythologie chinoise, la Lune-Grenouille. Cette notion de la Lune assimilée à une grenouille doit provenir de sa natation apparente à travers les nuées derrière lesquelles on la voit disparaître totalement ou en partie, puis ressortir toute brillante, peut-être aussi du reflet de son disque dans les eaux des fleuves et des étangs. Le taoisme en a tiré parti au profit de sa toquade d'élixir d'immortalité. Un certain Heou Hi, sous l'empereur Yao, archer émérite qui avait une fois, lors d'une éclipse de lune, délivré l'astre nocturne du monstre qui la dévorait, reçut de la déesse Si Wang Mou l'herbe dont le jus procure l'existence perpétuelle. Mais Houng Ngo, sa femme, s'en empara furtivement, avala le breuvage et se réfugia dans la lune. Là elle fut changée en grenouille, et il y a des Chinois qui la reconnaissent sur le disque argenté. D'autres, il est vrai, veulent que ce soit un crapaud.

(1) *Ibid.* I, 839.

Enfin on croit que l'origine première de toute cette légende est indoue. Ce qui est certain, c'est qu'elle est devenue populaire (1).

Nous retrouverons les dieux les plus adorés par les taoistes dans le panthéon populaire actuel que nous décrivons plus loin. Car, il ne faut cesser de le redire, le taoisme n'a aucune prétention de combattre ou de réformer la religion existante. Ses dieux spéciaux, ses triades dont nous avons parlé, ne sont pas contestés par le peuple chinois, qui voit en eux dans tous les cas des génies qu'il est plus prudent de vénérer que d'offenser et qui, mainte et mainte fois, se sont montrés des génies de bon secours. C'est bien plutôt dans la manière de concevoir et de pratiquer la religion existante que se montre l'esprit du taoisme. Très souvent, s'il s'agit par exemple d'un dieu de l'écriture et de la littérature, Wen Chang-ti Kioun, ou d'un dieu de la guerre, Kouan Ti, le point de vue taoiste en fait un homme divinisé dont on raconte la vie terrestre, les vertus et les exploits. Le taoisme prône aussi beaucoup le culte du dieu des richesses, Tsaé Chin, malgré les théories ascétiques recommandées aux chercheurs du Tao. La dévotion au Plutus chinois est très répandue, et c'est elle qui fournit au clergé taoiste le plus clair de ses revenus. Parmi les triades taoistes les plus en renom on compte trois dieux-étoiles, Tseu Wei ti-Kioun qui distribue le bonheur; Tsing-Ling ti-Kioun, qui pardonne les péchés; Yang-Kao ti-Kioun, qui dé-

(1) Comp. De Groot, *ouv. cit.*, p. 480 suiv.

livre du danger. Il y a aussi les San-Taé, les trois conseillers qui surveillent les actions des hommes, les San-Chi qui les enregistrent, etc. (1).

C'est en qualité d'interprètes attitrés de ces divinités de haute utilité que les prêtres taoistes conservent encore un certain crédit sur les classes inférieures. Parfois même ils trouvent encore quelques clients honteux dans les rangs supérieurs. Les gens inquiets de leur fortune ou de leur santé, les mères désireuses de savoir si leur enfant aura longue vie, richesses et honneurs, les infirmes, les malades vont consulter le prêtre taoiste qui a des rubriques pour tous les cas, des recettes contre toutes les maladies, des réponses à toutes les questions. Si l'on veut un spécimen de leur art de guérir, on peut choisir celui que nous rapportons d'après le Dr Gray (2), qui assista personnellement dans un temple taoiste à la scène qu'il raconte.

« Un père, » dit-il, « avait amené son fils aux » prêtres en leur disant qu'il était possédé par un » démon. Les prêtres, après avoir consulté l'idole, » déclarèrent qu'il y avait au moins cinq démons dans » le corps de l'enfant, mais que, moyennant le dépôt » d'une certaine somme, ils se faisaient fort de les » chasser tous. Le père consentit. L'enfant fut conduit » en face de l'autel. A ses pieds on déposa cinq œufs » où les prêtres adjurèrent les démons possesseurs » de se renfermer. Quand on put supposer qu'ils s'y

(1) Douglas, *ouv. cit.*, p. 285.
(2) *China*, fragment reproduit dans Douglas, *ouv. cit.*, p. 284.

» étaient rendus, le chef des prêtres couvrit les œufs » d'un vase de terre et, prenant une espèce de bou- » quin, il lança une note sonore. Alors le vase fut » enlevé. Les œufs n'étaient plus sur le sol. Par un » truc d'escamoteur, ils avaient passé dans le vase » de terre. Cela fait, le prêtre se découvrit le bras, se » fit une incision avec une lancette et laissa tomber » quelques gouttes de son sang dans une coupe qui » contenait un peu d'eau. On y plongea le sceau du » temple, sur lequel est gravé le nom de l'idole, et » on l'appliqua sur les poignets, le cou, le dos et le » front du pauvre petit payen qui souffrait d'un accès » de fièvre intermittente. »

Voilà bien le mélange de charlatanisme et de religion des prêtres-sorciers de tous les pays. Expulser du corps du malade les démons qui font sa maladie, les renfermer dans un objet petit et de peu de valeur qu'on fait aisément disparaître (1) ; puis, procurer au malade des garanties contre leur retour, garanties fournies par la personnalité du sorcier, sa « vertu » individuelle, et par l'appui d'un esprit supérieur aux démons chassés, telle est, en dernière analyse, la méthode universelle. Mais combien nous avions raison de dire que le prêtre taoiste n'est qu'un chaman civilisé! L'exorcisme est une de ses principales fonctions. C'est pour le pratiquer publiquement que les prêtres taoistes figurent dans plusieurs fêtes publiques. Ils font des processions dans les rues

(1) Comp. *Religions des peuples non-civilisés, notammnent* II, 161, 166.

pour chasser les mauvais esprits, ils en purifient les maisons mortuaires, ils sont appelés dans le même but auprès des malades qui ne peuvent sortir. Ils vendent des amulettes, des talismans, et beaucoup les considèrent comme capables de vendre aussi des maléfices à ceux qui veulent se venger de leurs ennemis (1).

Il faut distinguer les prêtres taoistes en « séculiers » et en « réguliers ». Les premiers, Saï-Kong, sont ceux qui vivent au milieu des hommes. Ils se marient, élèvent souvent leurs enfants dans l'exercice de leur profession et vivent, comme devins et sorciers-médecins, des salaires qu'ils reçoivent en s'acquittant de leurs fonctions. Quand ils officient, ils portent leur costume sacerdotal qui est une robe couleur gris d'ardoise et une espère de calotte jaune. Aussi leur nom vulgaire est-il « Bonnets jaunes ». Ils se rasent des deux côtés de la tête et réunissent en chignon les cheveux du sommet du crâne. Les *taoô-sou*, ou « serviteurs du Tao », se tiennent plus près de la méthode primitive. Ce sont des moines qui vivent dans la retraite, par petits groupes, logés parfois dans les temples et se nourrissant des produits du sol qu'ils cultivent eux-mêmes. Ils sont célibataires, passent pour se livrer à de longues méditations et au commerce spirituel avec les génies et les hommes-

(1) De Groot, trad. de Milloué, *ouv. cit.*, p. 703. Voir dans le même ouvrage la légende de Ké-Sing-Ong, le dieu à la jambe pendante, comme spécimen des intentions malfaisantes dont on croit les prêtres taoistes capables.

dieux, et c'est peut-être parmi eux que l'on retrouverait les derniers vestiges de ce qui put être à un moment donné le côté sérieux et moral du taoisme (1). Le pontife du Loung-Hu est à proprement parler le plus éminent de ces solitaires. Il peut passer pour l'exorciste en chef de l'empire. Il sait retenir en prison les esprits malfaisants et, selon la croyance populaire, il garde sur sa montagne des milliers de jarres alignées dont chacune contient un des démons incarcérés par ce magicien suprême (2). Le clergé taoiste est accessible du reste à quiconque veut y entrer; mais il ne se recrute que dans les plus basses classes. D'après la loi, les candidats à cette prêtrise doivent avoir fait des études spéciales et recevoir des mandarins de la localité une sorte de diplôme leur conférant le droit d'exercer. Mais ces études se bornent le plus souvent à servir d'assistants aux prêtres en fonctions qui ne peuvent guère leur apprendre que ce qu'ils savent, les rubriques, les habiletés de leur métier, le rituel et tout au plus la légende du taoisme (3).

Il est très difficile, nous le répétons, de se rendre un compte exact de l'influence réelle du clergé taoiste en Chine. Qu'il soit l'objet du dédain et même du mépris de la classe cultivée, cela n'est pas douteux. Il est, même dans les rangs inférieurs, peu respecté, souvent raillé. Cependant il a sa place dans l'organisme officiel. Son pontife et sa croyance

(1) Comp. De Groot, p. 704.
(2) Legge, *Religions in China*, p. 198.
(3) Douglas, *ouv. cit.*, pp. 286-287.

jouissent de la « reconnaissance » impériale. Le fils du Ciel a mainte et mainte fois sanctionné le culte des hommes divinisés du taoisme, et c'est aux prêtres du Tao qu'il confie ordinairement les sanctuaires nouveaux qu'élèvent la dévotion populaire, souvent même ses propres décrets. L'animosité si facile à soulever du peuple chinois contre les étrangers est soufflée très souvent par ces capucins de la superstition populaire, qui se liguent volontiers par fanatisme ignorant avec les lettrés conservateurs contre tout ce qui ne porte pas l'estampille nationale. En résumé leur pouvoir augmente ou baisse avec ces ferments de superstition qui peuvent agiter les multitudes pendant un temps et tomber ensuite sans cause appréciable pour laisser place à une accalmie également temporaire. M. Legge raconte qu'il y a quelques années, sur une grande portion du territoire, une maladie des cheveux s'attaqua aux longues tresses pendant le long du dos auxquelles les Chinois attachent une si grande valeur. Ce fut une consternation générale. Ce devait être l'œuvre des mauvais esprits. Aussitôt on se rua sur les provisions de charmes et d'amulettes que les prêtres taoistes ont toujours en quantité. Il suffit d'ailleurs, en parcourant les rues d'une ville chinoise, de voir le nombre de dessins magiques dont la plupart des portes sont couvertes, et qui jouent le rôle d'amulettes, pour se convaincre que, si les prêtres taoistes sont dédaignés et mal notés, il est encore très difficile à la population de savoir s'en passer (1). La tolérance

(1) Legge, *ouv. cit.*, pp. 197-198.

et même la demi-connivence des lettrés et des fonctionnaires confucéens s'expliquerait donc par un calcul politique dont il est facile de pénétrer les raisons. D'ailleurs un confucéen peut être très sceptique en fait de religion positive, sans aucune croyance bien arrêtée, et demeurer en même temps très superstitieux.

Après tout, il serait inconcevable que si le clergé taoiste n'avait jamais été qu'un ramassis de charlatans spéculant sur la crédulité publique, il eût réussi à se maintenir si longtemps contre les mauvais vouloirs et l'opposition méprisante de la classe qui, depuis un temps non moins long, a toujours détenu le pouvoir. Peut-être les appréciations des observateurs européens ont-elles été un peu trop déterminées par les impressions qu'ils retiraient de leurs entretiens avec des Chinois appartenant aux rangs supérieurs, généralement confucéens, et, de tendance, très opposés au taoisme. Le fait est que le clergé taoiste, un peu comme nos moines prêcheurs du moyen-âge, ne s'est pas occupé uniquement de fournir au peuple chinois des charmes, des talismans et des conjurations. Il a travaillé aussi, à sa manière il est vrai, mais non sans obtenir quelques bons fruits de ses efforts, à l'instruction morale des basses classes bien négligées par l'aristocratie confucéenne. C'est à lui que l'on doit la composition et la propagation très active des traités populaires qui ont fait descendre dans les rangs épais de la plèbe chinoise quelques rayons de bonne morale pratique.

Cette lutte contre l'immoralité était-elle tout à fait

désintéressée ? Le désir d'imiter aussi sur ce point la propagande bouddhiste ou de se recommander auprès des classes gouvernantes par ce genre éminent de services n'y entrait-il pas pour beaucoup ? Il est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de se prononcer. L'homme est ainsi fait qu'il peut souvent associer un sincère amour du bien et des calculs d'un genre beaucoup moins élevé. N'avons-nous pas vu dans notre histoire des ordres religieux joindre un dévouement incontestable au relèvement des masses populaires et un esprit de superstition et de domination qui ternissait leurs plus belles vertus ? Ce fut un docteur du taoisme qui, appelé par Gengis-Khan à s'expliquer devant lui sur les croyances taoistes en matière d'immortalité, lui dit qu'il s'agissait bien plus « de purifier le cœur que de raffiner la pilule » (1).

Quoi qu'il en soit, il y a des traités de morale populaire chaudement recommandés par le clergé taoiste. L'un des plus remarquables est le Kan-Ying-pan, « Le Livre des Récompenses et des Peines » ou « des Rétributions » (2). La composition en est attribuée à Lao-Tseu, mais les sinologues sont d'accord pour écarter cette thèse insoutenable et varient entre la période des Soung et le commencement de celle des Ming, c'est-à-dire du XIᵉ au XIVᵉ siècle, quant à la date de l'apparition du traité. L'auteur, quel qu'il

(1) Legge, *ouv. cit.*, p. 235.

(2) Traduction de Stanislas Julien (1835). — Comp. Legge, *Religions in China*, pp. 184 et suiv. — Douglas, *Confucianism and Taouism*, pp. 256 et suiv.

soit, connaissait bien le confucéisme et le bouddhisme, et il s'est attaché à ne pas les combattre, tout en partant de principes taoistes. Mais il est fort remarquable que, dans son appréciation de la valeur morale des actions, il est dominé par le point de vue confucéen. C'est une preuve à ajouter à toutes celles qui démontrent que le Chinois, dès qu'il fait œuvre de réflexion et de sens moral, se trouve confucéen presque sans qu'il s'en aperçoive. La distribution de ce traité est une œuvre pie. Le nombre des exemplaires répandus dans toute la Chine est incalculable.

Il part du principe qu'aucune fatalité ne prédestine l'homme au bonheur ou au malheur, que tout dépend de sa conduite et que la rétribution la suit comme l'ombre suit le corps. C'est pour cela que les esprits du ciel et de la terre surveillent les hommes et leurs actions, réduisant ou prolongeant leur vie selon leur degré de moralité. Une faute légère est suivie d'une diminution de cent jours, une faute grave entraîne un retranchement de douze ans. A certains jours les San Chi et les dieux du foyer montent au ciel pour faire leur rapport aux dieux supérieurs. On peut, en pratiquant les vertus qui vont être énumérées, s'assurer pendant la vie la protection du Ciel et des esprits et réussir en tout ce qu'on entreprend, on peut même espérer l'immortalité; mais pour cela il faut avoir accompli treize cent bonnes œuvres. La simple longévité n'en exige que trois cents.

Suit, après ce préambule, une série de maximes

dont beaucoup sont fort louables et définissent des devoirs qui rentrent dans la morale universelle. Quelques-unes font preuve d'une véritable délicatesse du sens moral. La pitié pour la veuve et l'orphelin, le respect des vieillards, la tendre sympathie pour l'enfant, les égards pour les animaux et même pour les végétaux (ce qui devait bien plaire aux bouddhistes), la modestie, le désintéressement, la philanthropie et la charité active, la piété filiale, si chère aux confucéens, l'union de la famille, tout cela est prescrit et presque tout cela est excellent. Il est permis de juger un peu autrement quelques préceptes où l'on reconnaît l'esprit superstitieux du taoisme. Par exemple, il est criminel de chanter et de danser le dernier jour de la lunaison ou de l'année, de se mettre en colère le premier jour de la lune nouvelle, de cracher ou d'éternuer en se tournant vers le nord, de crier ou de se lamenter en face du foyer, de fixer irrespectueusement la lune ou le soleil, etc. Ce sont les esprits du nord, ou des astres, ou de ces jours déterminés, que l'on risquerait ainsi d'offenser gravement. C'est pour la même raison qu'il est interdit de se lever la nuit à l'état de nudité, parce que c'est la nuit surtout que les esprits vont et viennent sur la terre, et cette indécence les blesserait dans leur dignité. Il est surtout défendu de tuer les serpents, symboles ou incarnations de divinités populaires, et les tortues, qui sont des animaux divins. Le point de vue moral du traité se relève quand il représente les esprits du bien suivant la bonne intention formée dans le cœur, tandis que les esprits du

mal suivent la mauvaise intention caressée en dedans, quand même elle n'est pas encore passée en acte. Si un homme qui a fait du mal se repent et accomplit beaucoup de bonnes œuvres, il obtiendra à la longue joie et félicité, il changera la mauvaise fortune en prospérité. Paroles, regards et actions, tout doit être pur chaque jour, et au bout de trois ans le Ciel répandra sur vous les bénédictions correspondantes. Au bout de trois ans aussi ce sont ses malédictions qui vous atteindront comme conséquence de vos paroles, de vos regards et de vos actes d'aujourd'hui. Il faut remarquer à ce propos qu'il n'est rien dit dans le traité d'une rétribution personnelle après la mort. Les parfaits seulement peuvent, par le grand nombre de leurs bonnes œuvres, acquérir l'immortalité bienheureuse des génies divins. Les autres subissent la loi commune, c'est-à-dire la survivance vague, sans détermination précise, soit en bien, soit en mal, qui est aussi la doctrine confucéenne, et qui est indispensable au culte chinois des ancêtres. Si l'homme meurt avant que sa rétribution ait été accomplie, c'est sa descendance qui jouira ou qui pâtira des conséquences de sa conduite. En cela le Traité des Récompenses et des Peines reste fidèle au vieux point de vue chinois.

Il est bon d'observer ici que ce livre si populaire est éminemment syncrétiste. Il part de principes taoistes, — animisme, rapport exact entre la moralité et la longévité, conquête possible, à conditions bien réglées, de l'immortalité ; — il sanctionne quelques idées de morale bouddhiste et s'imprègne d'une misé-

ricorde pour les petits et les faibles qui démontre que l'idéal bouddhiste rayonne tout autour; — enfin et en somme, la morale qu'il enseigne est presque identique à celle du confucéisme. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu devenir très populaire, aucune des trois tendances qui se partagent la Chine ne se sentant menacée par cet enseignement, chacune des trois trouvant au contraire un certain avantage à sa propagation. C'est un phénomène de première importance pour la juste appréciation de la situation religieuse de l'empire chinois.

Il est un autre traité de morale populaire qui doit aussi au taoisme sa propagation continue et, si nous osions ainsi dire, sa réclame, le *Yin-chi-Houen*, « le Livre des Bénédictions secrètes », et qui pousse peut-être encore plus loin que celui des Récompenses et des Peines la neutralité entre les trois écoles religieuses de la Chine. La morale qu'il enseigne est empreinte du même esprit miséricordieux, pacifique, éminemment sociable, qui distinguait déjà le précédent. On l'attribue au dieu patron de la littérature, Houen-Chang-Ti-Kioun; en réalité le nom de l'auteur est inconnu. Il est recommandé d'épargner la vie des animaux, de ne pas écraser l'insecte qu'on rencontre sur sa route, de ne pas mettre le feu aux forêts, parce qu'on détruirait ainsi beaucoup de vies, de tenir un flambeau allumé derrière sa fenêtre pour éclairer le voyageur qui passe, de garder un bateau pour celui qui a besoin de traverser la rivière, de ne détruire aucun papier portant des caractères écrits, d'appliquer ses richesses

au soulagement de ses semblables, de prendre pour modèles les sages de l'antiquité et d'examiner soigneusement sa propre conscience. A part quelques puérilités, ce traité de cinq cent quarante mots contient ce qu'on pourrait appeler la morale commune aux trois religions reconnues, mais il est muet sur la question de la rémunération future (1).

Cependant le taoisme a emprunté aussi au bouddhisme toute une manière de concevoir la vie future qui oppose au vague de la conception confucéenne des descriptions d'un réalisme effrayant, laissant à peine quelque chose à deviner aux curieux des choses d'outre-tombe. C'est la preuve la plus claire de l'espèce d'attraction que le bouddhisme a exercé sur lui et à laquelle il n'a résisté qu'au point où, par un reste de bon sens, il a refusé de prendre l'anéantissement final pour le bonheur suprême. Il est vrai que le bouddhisme chinois est très peu fidèle au principe du Nirvâna. En fait le taoisme actuel enseigne un purgatoire des mieux conditionnés. Il lui a suffi pour cela de prolonger et d'amplifier, en l'appliquant à tous les hommes, l'idée qui lui était déjà familière de la transmigration du même esprit à travers plusieurs corps successifs. C'est au bout de ces transformations expiatoires que, si l'on n'y est pas déjà parvenu par sa sainteté dès cette vie, on arrive à l'immortalité des génies et des bienheureux. L'intercession des prêtres taoistes est invoquée pour hâter cet heureux moment, et c'est encore une de

(1) Douglas, *ouv. cit.*, pp. 272 et suiv.

leurs sources de revenu les plus abondantes. Pour l'alimenter, le clergé taoiste a imaginé de peindre dans ses temples, en particulier dans les temples consacrés à la divinité tutélaire de chaque cité, les tourments réservés aux coupables par les dix Cours de justice qui siègent au fond d'un océan caché lui-même dans les profondeurs de la terre. Le pinceau d'un Orcagna serait trop faible pour illustrer ces « chambres des horreurs », comme les appellent les étrangers. Un traité taoiste, attribué à Yu-Ti, le premier patriarche et dont le titre signifie le *Panorama divin*, les décrit en détail pour que tous, hommes et femmes, se repentent de leurs péchés et les expient comme il faut (1). Voici, par exemple, un abrégé de ce qui se passe dans la neuvième Cour, présidée par l'esprit souverain de cet enfer, Ping Tang. Cette Cour, divisée en seize quartiers, occupe un espace de plusieurs lieues carrées entouré de fer. Dans le premier quartier les réprouvés sont battus et écorchés. Dans le deuxième, on leur enlève la chair et on leur râpe les os. Dans le troisième, des canards leur mangent le cœur et le foie. Dans le quatrième, des chiens dévorent leurs intestins et leurs poumons. Dans le cinquième, ils sont aspergés d'huile bouillante. Dans le sixième, on leur arrache la langue et les dents. Dans le septième, on leur enlève la cervelle et on loge des hérissons dans leurs crânes. Il est inutile de continuer. Dans les

(1) Voir pour ces détails relatifs au purgatoire taoiste *Religions in China* de M. Legge, p. 189 et suiv.

derniers ce sont des animaux tels que fourmis, vers rongeants, serpents rouges et scorpions qui sont les tourmenteurs attitrés de ce qui reste de leurs pauvres corps. Le livre en question s'élève avec force contre ceux qui prétendent qu'après la mort l'individu a cessé d'exister. Il raconte que Ping Tang lui-même jugea que ces tortures étaient excessives et qu'il convenait d'y apporter quelques adoucissements. Il fut décidé qu'après ceux dont la vie vertueuse méritait l'admission d'emblée parmi les Immortels, ceux dont les œuvres bonnes et mauvaises se balanceraient seraient renvoyés sur terre pour être soumis à une nouvelle épreuve ; que ceux qui avaient rempli leurs devoirs de reconnaissance et d'amitié, mais qui du reste auraient fait plus de mal que de bien, devraient également revenir sur la terre, mais après avoir passé par le purgatoire. S'ils se conduisaient bien, ils pourraient jouir de quelque félicité; sinon, ils seraient punis de tous les supplices infernaux pour renaître dans un état de pauvreté, de malheur extrême et retourner dans les enfers où les attendaient des tourments sans fin. Cette décision des divinités infernales fut soumise à Yu-Ti dans le ciel, et Yu-Ti l'approuva. Il ajouta que ceux qui dans cette vie se repentiraient et promettraient de ne plus pécher, seraient exempts de deux des supplices qu'ils avaient encourus; que s'ils ajoutaient à leur repentance cinq actions vertueuses, ils les éviteraient tous et renaîtraient sur la terre dans un état heureux; les femmes notamment renaîtraient hommes. Plus de cinq actions vertueuses les mettraient en état

d'obtenir le salut des autres et de racheter de l'enfer leurs femmes et toute leur famille. Sur quoi Yu-Ti ordonna que ces décisions fussent publiées dans le *Panorama divin* et annoncées aux hommes par les esprits tutélaires des cités (1).

Tout ce ramas de rêves odieux ou puérils ne saurait du reste remonter bien haut dans le passé du taoisme. Ni les livres classiques, ni le Tao-té-King, ni les documents qui peuvent nous renseigner sur les premières manifestations du taoisme, ni les livres de morale populaire que nous venons de résumer ne font allusion à ces doctrines infernales. Il faut cependant se rappeler que l'idée d'un enfer divisé en compartiments où les damnés sont la proie d'un tourment spécial se retrouve dans la légende tartare (2). Y aurait-il là un fil caché de tradition tartare qui serait remonté à la surface dans le taoisme des derniers siècles ? C'est ce qu'il est impossible d'affirmer ou de nier. Ce qui est certain, c'est

(1) Legge, *ibid.* Longtemps on a cru que le taoisme ne connaissait pas d'enfer. Logiquement, d'après le Tao-té-King, la possession du Tao pouvant seule communiquer à l'homme le germe d'une vie éternelle, il ne devrait y avoir que les possesseurs du Tao qui pussent en être dotés. Les autres seraient destinés à l'anéantissement. Mais cette dernière conséquence était trop contraire au culte des ancêtres pour être adoptée généralement en Chine, la survivance de tous en esprit s'imposait, et le bouddhisme savait en tirer grand parti. Le taoisme a donc fini par faire de même. Le Dr Edkins, dans la conférence de missionnaires tenue à Shanghaï en 1877, a dit en propres termes : « Parmi les renseignements que j'ai donnés les années précédentes et que je dois rectifier aujourd'hui, je compte celui-ci que les taoistes ne connaîtraient qu'un ciel et pas d'enfer. »

(2) Comp. *Religions des peuples non-civilisés*, II, p. 210.

que l'empreinte bouddhiste est visible sur cette fantasmagorie taoiste. Décidément le taoiste s'est cru forcé d'emprunter beaucoup et toujours plus à son heureux rival.

C'est de lui maintenant qu'il faut nous occuper pour achever de passer en revue les facteurs principaux de l'histoire religieuse dans l'Empire du Milieu.

CHAPITRE XV

LE BOUDDHISME CHINOIS

I

Ses origines, son histoire, sa situation actuelle

Sommaire : Le bouddhisme indou. — Son idéal monacal. — L'ordre monastique. — L'ordre laïque. — Décadence du bouddhisme dans l'Inde. — Son rayonnement au dehors. — Pourquoi le bouddhisme s'est-il implanté en Chine ? — Faits relatifs à sa propagande. — Le songe de Ming-Ti. — Relations avec le bouddhisme indou. — Hiouen-Tsang. — Opposition des confucéens. — Le colloque de Chao-Tsou. — Alternances de faveur et de persécution. — Edit sacré de 1662. — La Chine ne professe pas le bouddhisme, mais « bouddhistise ».

Il ne saurait entrer dans le dessein de ce volume de raconter l'histoire du bouddhisme depuis ses origines et d'aborder par conséquent la discussion des graves et obscurs problèmes qu'elles soulèvent. Aussi bien, quand le bouddhisme pénétra en Chine, il avait déjà des siècles d'existence et, surtout dans la direction du nord, il avait considérablement dévié de sa première simplicité. Sa légende était formée dans ses traits essentiels, son organisation monacale avec ses règles minutieuses était depuis longtemps achevée, et bien qu'à plus d'une reprise d'éminents

bouddhistes chinois aient été jusque dans l'Inde à la recherche des traditions les plus pures et des livres les plus autorisés de leur religion préférée, il ne se fit jamais en Chine de travail critique en vue d'élucider historiquement les origines de ce grand mouvement religieux.

Nous devons simplement rappeler les points principaux de la légende telle qu'elle s'introduisit en Chine au premier siècle de notre ère.

Le bouddhisme adore son fondateur Siddhârtha Sâkyamouni, prince indou de la famille des Sâkyas, qui aurait vécu à Kapilavastu dans la seconde moitié du vᵉ siècle avant notre ère (ou selon quelques calculs plus récents dans le ivᵉ.) Dominé par un profond désenchantement de toutes les joies terrestres et par une immense pitié pour les souffrances humaines, il renonça un beau jour à tous les avantages de sa position princière, quitta ses parents, sa jeune femme et son enfant qu'il chérissait, pour se vouer à la méditation solitaire et chercher le remède qui pourrait être appliqué à la délivrance des hommes. L'ascétisme brahmanique dont il fut quelque temps un adepte fervent ne put le satisfaire, et il arriva à une conception du monde et de la destinée humaine qui différait notablement du point de vue brahmanique ordinaire. Il garda toutefois du brahmanisme une de ses doctrines fondamentales, celle de la transmigration des âmes, qui passent par une série d'incorporations, tantôt très humbles, tantôt très brillantes selon l'opinion illusoire des hommes. Car le bouddhisme ne prêche pas, comme on le dit légèrement aujour-

d'hui, l'anéantissement de l'âme humaine à la mort. Loin de là ! Il est tellement convaincu de la survivance normale de cette âme qu'il n'accorde qu'à quelques rares élus le privilège d'échapper enfin à l'engrenage de la vie permanente. Quelques uns seulement, l'élite, se soustraient à cette roue de l'existence qui condamne fatalement à la misère et à la douleur l'être vivant qu'elle emporte dans son impassible mouvement. Elle lui fait traverser des vies sans cesse renouvelées et des destinées qui se commandent mutuellement conformément à la loi des rémunérations, Le bonheur suprême, c'est l'état du *Nirvâna*, état d'anéantissement ou d'inconscience — nous ne pouvons discuter ici ce point très controversé, que du reste les Chinois ont tranché à leur manière comme nous le verrons bientôt. Pour y arriver, il faut se dépouiller volontairement de tout ce qui rend la vie terrestre désirable, en se convainquant par la réflexion que tout ce qu'elle offre aux hommes pour les séduire est fallacieux. Il faut donc retrancher de son cœur tout désir de sensualité, de richesse, d'honneurs, embrasser une vie de renoncement, de sacrifice, et, l'amour de nos malheureux semblables nous faisant une loi de travailler à leur délivrance, les instruire, les soulager de son mieux, au besoin se dévouer pour eux. C'est à cette condition et dans la supposition qu'on a vaincu toutes ses passions, que l'on a purifié complétement, absolument, son cœur de tout désir personnel, qu'on échappe enfin à la tyrannie de l'existence consciente et réfléchie pour entrer dans le Nirvâna. Ceux qui n'ont pu atteindre ce degré

de perfection suprême gagneront du moins par leurs efforts un degré supérieur, moins misérable, de vie consciente et pourront continuer leur travail de purification.

C'est quand il fut parvenu à l'intuition de cette vérité suprême que Siddârtha devint *Bouddha*, « l'éclairé. » Bouddha ne niait pas l'existence des dieux du brahmanisme, mais il ne pouvait voir en eux que des esprits ou génies de la nature visible, solidaires de cette nature et de ses limitations. Or il prétendait fournir aux hommes les moyens de s'élever plus haut que cette nature. Le Bouddha, l'homme arrivé aux confins du Nirvâna, leur était supérieur. Par conséquent aussi, la logique de son point de vue l'amenait à rejeter le système des castes fondé sur le naturisme brahmanique. Sa mission et celle qu'il enjoignait à tous ses vrais disciples consistait donc à prêcher à tous la délivrance et le moyen de se soustraire aux misères incurables de la vie. En fait, le Dieu de Bouddha, c'est l'ordre moral, la loi morale suprême, qui se réalise dans l'inexorable rétribution réservée à tous ceux qui demeurent dans l'illusion du bonheur attaché à la vie, mais qui ouvre pourtant à certaines conditions une porte étroite sur la région de la paix et de la quiétude éternelles. Quand, en suivant la méthode recommandée et pratiquée par lui, on s'échappe en quelque sorte par la tangente du cercle de vie et de douleur, on entre de plain-pied dans le Nirvâna.

Le vrai bouddhiste est donc essentiellement un frère prêcheur. Pour opérer sur lui-même l'espèce de castra-

tion morale qui est la condition de son perfectionnement et pour se vouer à l'œuvre missionnaire que son maître lui assigne, le bouddhiste doit vivre à part, en compagnie seulement de ceux qui partagent ses convictions et ses espérances, soumis avec eux à une discipline sévère, dans la pauvreté, le célibat et l'obéissance ; en un mot, le bouddhisme est foncièrement monacal, c'est une grande association religieuse de propagande libératrice, et s'il faut admirer le caractère humain, compatissant, profondément charitable, de la doctrine du sage indou, il faut bien reconnaître qu'elle est singulièrement antisociale. Elle ne tend à rien moins qu'à mettre la société tout entière au couvent.

On sait très peu de chose de certain sur l'histoire des premiers développements du bouddhisme. Mais à partir du milieu du IIIe siècle avant notre ère, on voit qu'il avait déjà semé de nombreux monastères dans le bassin du Gange. Il avait constitué au-dessous de ses moines un sous-ordre, un ordre laïque, subordonné à l'ordre monastique, n'étant pas astreint à une règle aussi sévère, admettant le mariage et le travail, se groupant autour de ses supérieurs ascètes, lesquels par cela même étaient passés au rang de prêtres ou d'intermédiaires indispensables. Peu à peu Bouddha avait été divinisé. Dieu supérieur aux dieux brahmaniques, il retardait sa disparition finale dans le Nirvâna pour continuer à l'humanité sa protection et ses bienfaits. Plusieurs de ses disciples les plus éminents l'avaient suivi dans cette ascension vers la dignité divine et coopéraient

avec lui dans cet office rédempteur. Le bouddhisme était donc devenu un nouveau polythéisme. C'est le roi Açoka qui fut le Constantin de cette religion. Grâce à lui et à ses efforts persévérants la religion de Bouddha rayonna sur l'Inde entière et même son fils Mahendra l'implanta dans l'île de Ceylan. Les diversités et les relâchements qui s'étaient glissés dans la pieuse association furent corrigés par un grand concile réuni par ses soins. Des multitudes innombrables adhérèrent à la foi bouddhiste et on put croire qu'elle serait désormais la religion de toute la grande péninsule.

Il en fut autrement. Dès la fin du second siècle avant notre ère la réaction brahmanique commence et, depuis lors, bien que le bouddhisme indou ait résisté pendant des siècles aux agents de dissolution qui le minaient, bien qu'il y ait eu encore des conciles et des moments de nouvelle floraison, on assiste à sa lente décadence au sein de son pays d'origine. Il ne paraît pas que de grandes mesures de persécution ou même de compression aient accéléré sa fin. L'Inde revint d'elle-même à son état religieux naturel, surtout parce que le système des castes, si solidement enraciné dans son passé, et sa manière de concevoir le monde n'avaient été que très faiblement ébranlés par le bouddhisme triomphant. Or ce système et cette notion du monde ne trouvaient leur expression religieuse que dans la vieille tradition. Le bouddhisme disparut du Bengale au XIe siècle, de Cachemire au XIIe, et il ne subsista comme religion dominante qu'au Népaul et à Ceylan. Depuis long-

temps on pouvait distinguer dans son sein deux tendances divergentes, celle du nord et celle du midi, celle-ci moins éloignée du type primitif, plus sobre en fait de mythologie et de spéculations métaphysiques ; celle-là, plus légendaire et surtout plus ouverte aux éléments hétérogènes dont l'introduction graduelle devait singulièrement modifier l'esprit et les formes de la religion de Bouddha.

La ruine à peu près entière du bouddhisme dans l'Inde avait été compensée par ses merveilleux progrès dans d'autres pays. Le Birman, Siam, l'Annam, Java étaient devenus pays bouddhistes, et Java le resta jusqu'aux conquêtes musulmanes. Au nord, le Thibet, la Mongolie, la Chine, plus tard la Corée et le Japon avaient reçu avec plus ou moins d'empressement la bonne nouvelle bouddhique. C'est ici que nous rentrons dans l'histoire chinoise. Mais auparavant une question s'impose, qu'il faut tâcher de résoudre.

Comment se fait-il que la Chine, si réfractaire à tout ce qui lui vient du dehors, se soit ouverte à une prédication de principes aussi opposés à ceux qui n'ont cessé de dominer chez elle et lui ait fourni un champ de conquête, partielle, il est vrai, et c'est une exagération que de considérer la Chine comme un pays professant dogmatiquement le bouddhisme, mais en définitive importante et prolongée ?

On doit consulter pour l'histoire du bouddhisme chinois les histoires générales du bouddhisme qui consacrent ordinairement une de leurs parties aux destinées de cette religion dans l'empire du Milieu.

— De même, tous les ouvrages cités dans le corps de ce volume comme traitant de l'histoire et de la situation religieuses de la Chine ont un ou plusieurs chapitres où il est amplement parlé du bouddhisme chinois. — Comme ouvrages spéciaux, nous indiquerons de préférence: Eitel, *Handbook for the Student of Chinese Buddhism*, 1870 — J. Edkins, *Chinese Buddhism, a volume of Sketches, Historical and Critical*, 1880. — S. Beal, professeur de chinois à l'université de Londres, *Abstract of four Lectures on Buddhist Literature in China*, 1882. Ce dernier ouurage contient des informations du plus grand intérêt. On peut seulement regretter que l'auteur ait perdu trop de temps et de peines à rechercher les communications possibles du mazdéisme et du christianisme primitif avec le bouddhisme chinois. Elles restent fort improbables, et les ressemblances de forme que présente le bouddhisme avec le christianisme des temps qui suivirent ne sont nullement expliquées par un rapport problématique avec les chrétiens de l'âge apostolique. A vrai dire, elles s'expliquent très suffisamment sans cette hypothèse. — Du même, *Buddhism in China*, 1884.

J'ignore s'il est possible de répondre à cette question d'une manière complètement satisfaisante. Les renseignements précis, concrets, sur l'état des esprits en Chine au moment où le bouddhisme réussit à s'y faire naturaliser, nous manquent, et c'est ce moment qui fut décisif. Car les peuples et les églises où le principe traditionaliste est en vigueur font profiter de la puissance de ce principe les innovations les plus patentes, pourvu que celles-ci parviennent à se greffer une bonne fois sur l'arbre traditionnel. C'est

un point sur lequel on ne peut raisonner que par analogie. M. Beal, dans le remarquable travail que nous citons, croit pouvoir stipuler l'existence d'un centre *Vagien* ou *Samvagien* établi dans le voisinage de Magadha, au nord de l'Inde, qui aurait de très bonne heure professé le bouddhisme. Or ces *Vagiens* étaient, dit-il, les « Yu-Chi » de l'histoire chinoise, c'étaient des Tartares, qui n'adoptèrent pas le bouddhisme sans le modifier à leur manière, qui purent fournir de nombreux missionnaires au Thibet et en Chine et qui auraient servi de transition entre l'esprit aryen et l'esprit touranien. D'ailleurs M. Beal incline à penser que le bouddhisme est le fruit d'une fusion entre le Touran et l'Iran, plutôt qu'un produit strictement indigène de l'esprit indou (1). Nous ne saurions le suivre dans cette hypothèse développée avec beaucoup d'art. Elle n'avance pas beaucoup la question. Le Chinois regarde d'aussi haut son congénère mongol ou tartare que les étrangers d'un autre sang. Ce sont pendant plus de six siècles des missionnaires venus de l'Indoustan qui se succèdent pour porter en Chine la doctrine de délivrance. C'est vers l'Inde que se dirigent régulièrement les pèlerins chinois jaloux de puiser aux sources mêmes les enseignements certains et les traditions pures du bouddhisme authentique. Les taoistes et les confucéens n'ont jamais cessé de reprocher au bouddhisme ses origines étrangères. Il faut donc qu'un motif des plus graves ait triomphé de la fin de non-recevoir si

(1) *Ouv. cit.*, *Introd.* pp. IX-XIV.

généralement opposée en Chine à tout ce qui n'est pas chinois.

Il me semble qu'on peut approcher de la solution du problème en étudiant les causes qui ont permis aux Jésuites du XVIIe siècle de remporter des succès, nullement comparables, tant s'en faut, à ceux du bouddhisme, mais qui ont dû triompher aussi de la répulsion tenace des Chinois contre tout ce qui leur vient du dehors. Ricci et ses compagnons d'œuvre eurent l'habileté de ne dévoiler que peu à peu les croyances nouvelles et les rites nouveaux qu'ils voulaient implanter en Chine. Pendant longtemps on les prit pour de simples lettrés, très forts en mathématiques et en astronomie, qui avaient comme tant d'autres leurs idées personnelles sur Tien, le Ciel, ou Chang-Ti, qui célébraient en leur particulier des rites d'apparence fort respectable et inoffensifs, et surtout on utilisa leurs services pour remettre au point le calendrier chinois que l'ignorance des astronomes indigènes avait laissé tomber dans un état déplorable. De leur côté, les Jésuites se plièrent autant qu'ils purent, et selon nous plus qu'ils n'auraient dû, à l'observation des rites chinois, surtout des rites officiels, et allèrent jusqu'à sanctionner ce culte des morts qui constitue avec celui du Ciel et de la Terre l'essence même de la religion chinoise. Quand, sûrs de la protection impériale, ils organisèrent des communautés à ciel ouvert et professant publiquement le *Credo* catholique, le christianisme qu'ils avaient enseigné se trouvait tellement mêlé aux croyances et aux superstitions chinoises qu'il

ne faut pas s'étonner du scandale que cette découverte causa chez d'autres missionnaires d'une orthodoxie catholique moins malléable et de l'ardente controverse qui s'en suivit. Mais les progrès du christianisme chinois avaient été relativement prompts et considérables.

Quelque chose d'analogue ne se passa-t-il pas aux commencements du bouddhisme chinois ?

En fait l'exclusisme opiniâtre des Chinois finit par céder à leur bon sens pratique, lorsqu'une longue série d'expériences aboutit à leur démontrer qu'ils ne peuvent trouver chez eux les moyens de combler des lacunes senties. Nous en voyons la preuve de nos jours dans les sacrifices qu'ils s'imposent pour s'approprier les produits de la science et de l'industrie européennes dont ils ont dû forcément reconnaître la supériorité. Leur rejet *a priori* de tout ce qui est étranger n'est donc pas tout à fait sans appel. Supposons un moment où, sur le domaine religieux, les Chinois ou du moins une partie d'entre eux furent travaillés par des besoins que ne pouvaient satisfaire ni le confucéisme avec sa froide correction, ni le taoisme avec son grossier charlatanisme. Prolongeons ce moment, que l'on peut faire remonter jusqu'au temps de Mencius (372-280) (1), de manière à rejoindre le commencement de notre ère chrétienne. L'expérience a donc surabondamment prouvé qu'en dehors d'un confucéisme desséchant et d'un taoisme abrutissant il n'y a rien en Chine même qui soit de na-

(1) V. plus haut p. 353.

ture à élever les esprits à un niveau supérieur. C'est alors que des hommes se présentent qui prêchent une révélation mystérieuse, de grand air et complétant sur plusieurs points les croyances demeurées dans le vague des deux systèmes indigènes. Il est inévitable que, dans une situation ainsi définie, un certain nombre d'esprits ne se prennent de curiosité, bientôt de sympathie, pour la prédication nouvelle (1). Ses progrès dépendront maintenant des points de rattachement qu'elle peut présenter avec les croyances admises. C'est ce que le bouddhisme, tel qu'il pénétra en Chine, était en mesure d'offrir.

Il était déjà polythéiste et superstitieux, d'une extrême complaisance pour tout ce qu'il rencontrait sur sa route. Il ne déclarait pas la guerre au confucéisme, il ne déclare jamais la guerre à quoi que ce soit, si ce n'est à l'illusion qui porte à croire aux promesses de la vie. Il ne la déclarait pas non plus au taoisme, mais il venait prendre la place que celui-ci laissait vide à mesure qu'il s'écartait de la doctrine de son fondateur et dégénérait en jonglerie, en charlatanisme vulgaire, à chaque instant démenti par l'expérience. La vieille doctrine chinoise de la survivance pure et simple des âmes laissait l'esprit dans un état irritant d'indécision sur ce qu'il advenait de ces âmes assez vivantes, assez sensibles pour que leurs enfants leur offrissent respectueusement

(1) Le sentiment de l'insuffisance des formes religieuses indigènes se fait jour pendant longtemps chez les empereurs et les personnages distingués qui organisent des missions pour chercher quelque chose qui soit plus satisfaisant que ce que la Chine seule peut offrir.

des repas somptueux, et dont pourtant le confucéisme n'osait rien dire, sous prétexte que « lors-» qu'on ne connaît pas la vie, il est insensé de vou-» loir connaître la mort ». Le fait pourtant que l'on stipulait la réalité de l'existence posthume laissait une porte grande ouverte au point de vue bouddhiste des transmigrations et des rétributions. Le bouddhisme en profita largement. Puis, déjà dressé à ce genre de concessions par son passé indou, il ne fit aucune opposition aux croyances et aux divinités populaires qu'il trouva établies. Il ne choqua pas les Chinois en se présentant comme une nouveauté qui supprimait d'emblée toutes leurs vieilles coutumes religieuses. Au contraire, il approuva tout, il sanctionna tout, il s'appropria tout, se bornant à superposer à ce qu'il trouva établi le culte de son Bouddha, son homme-dieu, et de ses acolytes les plus éminents. Le bouddhiste chinois continua d'adorer ses ancêtres, le Ciel, la Terre et les esprits de la nature, persévéra dans toutes ses coutumes et les compléta seulement par cette doctrine qui lui apprend ce que deviennent les âmes, comment on peut influer sur leur état pour l'améliorer, comment on peut s'assurer à soi-même une immortalité désirable. Le bouddhisme a été en Chine un complément, une superposition, non pas une opposition. Ce fut la première condition de son succès.

A d'autres égards, le taoisme avec sa doctrine du Tao, ses incarnations d'esprits divins, son pessimisme initial, la haute valeur qu'il attachait à une vie austère pour parvenir au secret de l'immortalité,

avait préparé les voies. C'est sa banqueroute morale qui laissa la place libre au bouddhisme. Celui-ci n'avait pas à redouter ce qui fut si fatal au christianisme chinois fondé par les jésuites, l'effet produit sur le monde officiel quand il découvrit que les convertis passaient en vertu même de leur foi sous l'obédience d'un pontife étranger. Le confucéisme regarda de haut le bouddhisme où il ne vit qu'un taoisme moins grossier, mais il le jugea inoffensif.

Enfin, du moment que pour ces diverses raisons le préjugé chinois était conjuré, ce qu'il y avait d'humain, de pacifique, de miséricordieux dans le bouddhisme prolongeait si bien les lignes déjà tracées par la morale de Confucius et de Lao-Tseu que le Chinois, toujours beaucoup plus attentif aux applications pratiques d'une doctrine religieuse qu'à ses principes métaphysiques, se sentit attiré et fit du bouddhisme ce qu'il fait de tout : il en prit ce qui lui convenait, ce qui cadrait avec son tour d'esprit, ce qui s'ajustait bien avec ses coutumes, et ne se préoccupa guère du reste. Entre autres, le Nirvâna resta pour lui lettre close, et il le remplaça par le « paradis occidental » où les bienheureux sont toute autre chose qu'inconscients.

Ainsi se forma ce bouddhisme chinois qui ne ressemble au bouddhisme méridional que par le culte de Bouddha lui-même et ses institutions monastiques, mais qui connait d'autres dieux, d'autres rites, une manière toute chinoise d'envisager le monde et la vie. Telle est la force d'assimilation de l'esprit chinois qu'il transforma à sa mode l'importation

étrangère. Il y eut un bouddhisme chinois, comme il y eut plus tard un christianisme chinois, comme il y a de nos jours un islamisme chinois, qui diffère singulièrement de celui de la Mecque et des autres pays musulmans.

De bonne heure, selon toute apparence, des essais de propagande bouddhiste furent tentés en Chine. Le grand concile tenu sous Açoka avait soufflé l'esprit missionnaire aux moines mendiants qui parcouraient les régions voisines de l'Inde, l'écuelle pendue à la ceinture, étonnant les populations par leur renoncement à tout bien-être, leur dédain de la richesse, et annonçant à tous la délivrance de toutes les misères de la vie. Les caravanes qui partaient du bassin du Gange pour se diriger vers le nord par delà l'Himalaya comptaient toujours dans leurs rangs quelques-uns de ces apôtres de la foi nouvelle. Vers l'an 250 avant notre ère on signale pour la première fois des missionnaires bouddhistes dans l'empire du Milieu (1). L'an 121, sous Wou-Ti, des premiers Han, le chercheur d'élixir de longue vie et l'amant favorisé de la déesse Si Wang Mou, un général rapporta à l'empereur une statue d'or de Bouddha qui frappa vivement les imaginations. Les campagnes des armées chinoises dans l'Asie centrale, au Thibet, dans l'Afghanistan, mettaient les soldats et les diplomates chinois en contact avec des bouddhistes. Dans le cours du même second siècle, une ambassade tartare

(1) Comp. Eitel, *Three Lectures on Buddhism*, Hong-Kong et Londres, 1871.

avait apporté à l'empereur chinois plusieurs livres sacrés du bouddhisme. Ce fut une longue incubation ; car rien ne prouve que le bouddhisme ait jeté de solides racines en Chine avant le premier siècle de notre ère où l'empereur Ming-Ti, des Han postérieurs, eut en l'an 61 le songe prophétique dont le bouddhisme chinois fait dater son introduction officielle dans le Céleste empire.

L'empereur Ming-Ti rêva qu'il voyait une grande figure dorée qui volait dans les airs. Elle avait la tête entourée de toute la gloire du soleil et de la lune. Elle plana quelque temps au-dessus du vestibule du palais, et l'empereur Ming-Ti se réveilla. Très intrigué, il consulta son frère, le prince de Tsou, qui passait pour taoiste zélé, mais qu'on peut soupçonner d'avoir été déjà converti au bouddhisme. Celui-ci lui dit que le personnage qu'il avait vu en rêve n'était autre que la statue d'or de Bouddha qui réclamait son introduction dans le palais et dont il fallait adopter officiellement la religion. Pour achever de s'éclairer, il interrogea son historiographe Fou-Yi qui lui répéta ce qu'il avait appris d'un être divin apparu dans les contrées d'occident sous le nom de Bouddha et que le songe devait avoir quelque rapport avec lui. Là-dessus Ming-Ti résolut d'envoyer en Inde une ambassade, laquelle revint l'an 67, rapportant une statue de Bouddha en bois de sandale, des images saintes et des livres qui furent traduits en chinois par ordre impérial. L'ambassade ramenait aussi avec elle, montés sur un cheval blanc, deux prêtres indous, Mathanga et Dharmananda, qui firent merveille, l'un

par ses prodiges, l'autre par sa prédication, triomphèrent avec éclat des prêtres taoistes et opérèrent à la cour et dans la ville de Lo-yang, alors capitale, de nombreuses conversions. L'empereur fit élever le premier temple bouddhiste sous le vocable de « Temple du Cheval Blanc » (1).

Depuis lors d'autres prêtres indous, d'autres livres bouddhistes pénétrèrent en Chine, et il y eut toujours de pieux adeptes pour accueillir les premiers, de zélés travailleurs pour traduire les derniers (2). Il y eut toujours aussi des bouddhistes chinois désireux de se procurer d'autres documents plus authentiques, s'il était possible. C'est bien l'indice de cette espèce d'inquiétude qui agitait les penseurs religieux chinois de cette période, et à laquelle, selon nous, le bouddhisme doit le meilleur de ses succès, que les efforts réitérés, prolongés, des plus éminents boud-

(1) Comp. Eitel, *liv. cit.*, Lect. I. — Beal, *Buddhist Literature in China*, « The Vision of Ming Ti », p. 3. On remarquera que dans cette légende l'opposition vient du taoisme qui flaire une concurrence redoutable. Le confucéisme se tait et dédaigne.

(2) On peut en voir la tradition sériée dans l'ouvrage cité de M. Beal, p. 5 et suiv. Rappelons seulement que les livres bouddhistes importés de l'Inde septentrionale étaient rédigés en sanscrit, tandis que ceux du bouddhisme méridional sont écrits en pâli. Les livres sanscrits fondamentaux du bouddhisme propagé en Chine sont le *Tripitâka*, « les trois Corbeilles », et le *Mahayâna*, « le Grand Véhicule », que l'on distingue par ce titre du *Petit Véhicule* qui appartient au bouddhisme méridional. Le Tripitâka, en chinois *San-tchoung*, se compose du *Vinaya* ou livre de la discipline, des *Sutras* ou discours de Bouddha, et de l'*Abidharma*, partie métaphysique. Cette division du reste n'est pas rigoureuse et dans chacune des trois parties il est des fragments qui logiquement devraient rentrer dans l'une des deux autres.

dhistes à la recherche de la pure doctrine. On dirait qu'il règne longtemps parmi eux le vague soupçon qu'on ne possède pas cette véritable doctrine sous sa teneur vraiment orthodoxe. Ainsi nous voyons à la fin du IVe siècle de notre ère le pèlerin chinois Fa-Hien se rendre dans l'Indoustan où il put encore voir le bouddhisme relativement florissant. Au VIe siècle on peut signaler les pélerinages de Houé-Seng et de Song-Youn envoyés en 518 par une dévote impératrice à l'effet de recueillir des livres sacrés et des reliques. Car le bouddhisme, en vertu de la transfiguration corporelle qui est le lot de ceux qui ont reçu le *Bhodi*, l'esprit de Bouddha, suppose que des vertus surnaturelles demeurent attachées aux parcelles des corps laissés par les bienheureux, il professe par conséquent une vénération profonde, à vrai dire très superstitieuse, pour les reliques de ses saints. Au siècle suivant, en 629, eut lieu le célèbre pèlerinage de Hiouen-Tsang qui publia ses impressions de voyage en douze livres (1). Ces récits des pèlerins chinois sont aujourd'hui d'un grand secours aux historiens, toujours si embarrassés par l'étrange inaptitude des Indous en fait d'histoire. Les Chinois aiment au contraire à marquer les dates et la succession des faits. Au VIIIe siècle on peut signaler l'Itinéraire de cinquante-six moines chinois partis pour l'Indoustan et, au Xe, les voyages de Khi-Naé qui se

(1) Nous en devons la traduction française à M. Stanislas Julien. M. Abel-Rémusat avait auparavant traduit le voyage de Fa-Hien. M. Beal en a fait une traduction anglaise, *Travels of Fah Hian*, 1869.

mit en route à la tête de trois cents pèlerins. « L'Inde », dit M. Max Müller, « fut tout un temps » une sorte de terre sainte pour les bouddhistes » chinois. C'était le théâtre de la vie et de la mort » du grand fondateur. C'est là qu'on pouvait contem- » pler les monuments qui rappelaient les principaux » événements de sa vie, là que se trouvaient les » châsses où l'on pouvait adorer ses reliques, les » monastères où la tradition avait conservé ses » paroles et ses actes, les livres où l'on pouvait étu- » dier son enseignement dans sa pureté originelle, » les écoles où l'on pouvait s'enquérir des doctrines » des différentes sectes suscitées par le cours du » temps (1). »

Ce courant de pèlerins chinois vers l'Inde ne pouvait durer toujours. Les derniers venus n'y trouvèrent plus que des ruines couvertes par le flux remontant du brahmanisme. Le bouddhisme chinois dut donc vivre désormais de sa propre substance. La grande difficulté était toujours de traduire en chinois les livres sanscrits apportés de la vallée du Gange. L'écriture chinoise ne convient réellement qu'au chinois. La reproduction en chinois des mots d'une langue indo-européenne est toujours extrêmement laborieuse. Il est peut-être encore plus difficile de faire passer sous forme chinoise les idées métaphysiques et religieuses où se complaît l'esprit spéculatif des Indous. On peut voir dans l'introduction aux Voyages de Hiouen-Tsang traduits par Stanislas

(1) *Chips of a german Workshop*, I, p. 260.

Julien les difficultés effrayantes que l'illustre sinologue eut à vaincre pour ramener à un sens acceptable les rébus de son auteur chinois. Les consonnes R, B, D, l'A bref sont inconnus des Chinois. Bouddha dans une bouche chinoise devient *Fou-Tou* ou simplement *Fou*. Bénarès se dit *Po-lo-naé*, le Gange *Hang Ho*, le Nirvâna *Ni-pan*, le Vêda *Fei-Tou*, et il faut être prévenu pour reconnaître Brahma dans *Fan* ou *Fan-lou-mou*. De plus, les traducteurs chinois des livres sanscrits se firent chacun son système de transposition, et lorsqu'on a la clé de l'un d'eux, il s'en faut qu'on possède celle qui permet de comprendre les autres. C'est dans l'espoir d'améliorer cet état de choses que l'empereur Yu Tsong, au XIe siècle, fonda un collège d'études sanscrites, qui du reste ne paraît pas avoir fait merveille. C'est en partie parce que Hiouen-Tsang se défiait des traductions chinoises qu'il entreprit son grand voyage à la recherche de la vraie Loi. Au prix de mille dangers il réussit à traverser les montagnes et les déserts qui le séparaient de la Tartarie, et il arriva dans l'Inde en passant par Caboul. Absolument pauvre, sans protection, sans autre défense que l'indomptable énergie de sa conviction, il visita Cachemire, les principales villes de la vallée du Gange, Magadha, terre sacrée du bouddhisme. Il y passa cinq ans pour s'approprier complètement le sanscrit. Enfin il revint en Chine par le Turkestan. Son retour fut célébré par des honneurs princiers. Il rapportait cent cinquante grains de poussière de Bouddha, une quantité de statues en or, en argent,

en bois, et six cent cinquante-sept ouvrages sanscrits en cinq cent vingt volumes qu'il passa le reste de sa vie à traduire, assisté par toute une troupe de moines. L'empereur enchanté lui offrit un emploi élevé dans le gouvernement. Il refusa. « L'âme du » gouvernement », dit-il, « est toujours la doctrine » de Confucius. » Cette parole était-elle un hommage à la supériorité politique et sociale du confucéisme, ou bien déplorait-elle un fait que Hiouen-Tsang se sentait incapable de modifier? Elle n'en jette pas moins un jour curieux sur cette prépondérance du confucéisme en Chine dans les moments même où d'autres tendances jouissaient de la faveur impériale. En tout cas ce désintéressement est bien d'accord avec tout ce que nous savons du courageux explorateur, et malgré ses naïvetés, ses superstitions et ses haillons d'ascète, Hiouen-Tsang reste l'un des grands caractères de l'histoire chinoise, comme il est aussi l'un de ceux à qui le bouddhisme chinois doit le plus de prestige et d'éclat.

Malheureusement, en supplantant le taoisme, en remplissant la fonction que celui-ci avait abandonnée pour se lancer dans la jonglerie et la thaumaturgie, c'est-à-dire en comblant le vide que la sécheresse compassée du confucéisme laissait dans les âmes religieuses, le bouddhisme chinois s'enticha peu à peu des mêmes défauts que le taoisme. Il devint tout aussi légendaire, tout aussi superstitieux (1), il

(1) L'amour du prodige stupéfiant et parfaitement inutile se marque de très bonne heure dans la légende bouddhiste. En parti-

s'annexa, en les modifiant à peine, les vieilles idées éliminées ou dédaignées par le confucéisme. Il faut bien dire que le pessimisme absolu, qui est le fond même du vrai bouddhisme au point que, si on le supprime, le bouddhisme perd son cachet distinctif et original, est tout à fait étranger à l'esprit chinois (1). Le pessimisme taoiste n'est pas radical. Même sous sa forme la plus rigide, celle de Lao-Tseu lui-même et des solitaires qui avaient comme lui rompu avec la société humaine, il suppose toujours que, si les hommes étaient plus sages, le bonheur et la paix régneraient sur la terre entière. Cette conception est incompatible avec le point de vue bouddhiste, qui est un adoucissant, un calmant, mais qui ne saurait être un levain réformateur. On ne réforme que pour améliorer, et on n'améliore pas le mal incurable. Le sens pratique et toujours très utilitaire des Chinois

culier elle vante beaucoup la preuve de supériorité que donnent ses saints en se tenant en l'air sans support. C'est le premier miracle bouddhiste accompli par le prêtre Mathanga, venu en Chine à la suite de la vision de Ming-Ti (Beal, *ouv. c.*, p. 4). Le pèlerin Fa-Hien voit dans un royaume indou la trace du pied de Bouddha et déclare que cette empreinte paraissait petite ou grande en proportion de la piété de celui qui la contemplait. Il a vu ailleurs une écuelle de Bouddha que les pauvres pouvaient remplir avec quelques fleurs, tandis que les riches ne la remplissaient jamais, lors même qu'ils y avaient répandu des milliers de boisseaux (Beal, *Chinese Budd.*, p. 93). Hiouen-Tsang fait preuve de la même enfantine crédulité. La tendance au merveilleux et à la magie du bouddhisme chinois fut encore accentuée par un prêtre, Amôgha, venu de l'Inde en 733 et qui appartenait à l'école très superstitieuse du Tantra. Il devint ministre d'Etat et se servit de son pouvoir pour propager ses idées.

(1) C'est ce qu'a très bien vu M. De Groot, *ouv. cit.*, p. 708 et 711.

ne put jamais se plier, du moins d'une manière appréciable, à la condamnation sans appel du monde de la vie et de l'existence personnelle. Par conséquent il ne reçut le bouddhisme qu'en l'altérant. Il semble bien toutefois que la supériorité morale des moines bouddhistes comparés à leurs émules du Tao plaida longtemps en leur faveur auprès du peuple. Ils étaient aussi probablement plus instruits à cause de leurs relations suivies avec l'Inde et les pays bouddhistes. Ainsi s'explique leur succès relatif et le crédit qu'ils parvinrent à obtenir dans l'esprit d'une grande partie de la population. En 335 il fut permis officiellement aux Chinois d'entrer dans leur ordre et d'y prononcer leurs vœux (1).

Ce ne fut pas sans avoir à lutter contre des opposants déterminés, surtout confucéens. L'école de Confucius, après avoir vu paraître la nouvelle religion avec ce sentiment de dédaigneuse indifférence qui tient à l'absolue confiance qu'elle professe en sa propre supériorité, sortit enfin de sa nonchalance devant les étonnants progrès de la doctrine importée. Elle n'avait aucune raison de préférer ce taoisme venu de l'étranger au taoisme national qu'elle avait toujours tenu à distance. Plus d'une fois les confucéens réussirent, par leur influence à la cour et en mettant à profit les dispositions de quelques empereurs, à diriger contre le bouddhisme de véritables persécutions. Ils lui reprochaient son origine étrangère, sa prédilection pour le célibat, les dangers po-

(1) Beal, *Chin. Budd.*, p. 92.

litiques résultant d'associations dont les membres renonçaient à toute famille et obéissaient plus docilement à leurs supérieurs qu'aux officiers impériaux. Les annales chinoises parlent notamment de Fou-Yi, historiographe impérial sous Tang Chao Tsou (VIIe siècle), qui fit aux doctrines bouddhistes une ardente opposition. Il présenta à l'empereur un Mémoire où il s'attachait à prouver que cette religion devait être proscrite, parce qu'elle brisait les liens de la famille, parce qu'elle travaillait, en propageant le célibat, à diminuer la population, et enfin parce qu'elle détournait les sujets de leurs devoirs sociaux et de l'obéissance au souverain. L'empereur fut ému par cet acte d'accusation et voulut qu'un débat solennel s'ouvrît entre l'auteur du Mémoire et un célebre représentant du bouddhisme chinois de l'époque, Chiao-Tsou. Il paraît que le tournoi fut brillant, mais que Fou-Yi l'historiographe battit à plate couture son adversaire bouddhiste. Il faut bien remarquer ici que les ennemis du bouddhisme ne l'attaquaient pas sur la question de vérité ou d'erreur doctrinale, mais uniquement sur le terrain social. La question de vérité les touchait peu, l'utilité sociale primait toutes les autres considérations. On raconte qu'à la fin du colloque Fou-Yi terrassa son antagoniste par l'argument que voici :

Les vieilles chroniques chinoises parlent d'un très sage ministre qui vécut dans les premiers temps de la dynastie des Chang, dix-huit siècles avant notre ère. Il avait été à sa naissance abandonné par sa mère dans le creux d'un grand mûrier. Une pauvre

paysanne le recueillit, l'éleva, et il devint le grand ministre I-Yin. Sur quoi Fou-Yi demanda victorieusement à Chiao-Tsou comment, fils d'un père et d'une mère qui l'avaient élevé avec amour, il pouvait se porter défenseur d'une religion hostile à la famille, tandis que I-Yin, délaissé par les siens, avait été le respectueux conservateur de cette institution fondamentale de la société. Le résultat de la discussion fut que l'empereur restreignit sous des peines sévères le nombre des personnes autorisées à entrer dans le clergé de Bouddha (1). Mais déjà sous son successeur l'édit de restriction fut rapporté.

Au VIII[e] siècle la persécution recommence, douze mille prêtres bouddhistes sont forcés de renoncer à leurs vœux, la construction des temples bouddhistes est interdite. Mais avant la fin du siècle, en 763, l'empereur Taé Tsong protégea les moines parce qu'il jugeait que c'était un mode peu coûteux d'assurer la sécurité de l'empire (2).

Un siècle plus tard, en 845, l'empereur Wou Tsoung lança un nouvel édit contre les monastères et les temples bouddhistes. Il ordonna leur démolition par la raison qu'il les considérait comme funestes à l'État. Les biens immeubles et les trésors considérables amassés par les institutions bouddhistes furent confisqués. On prétend que Wou Tsoung aurait fait détruire de la sorte environ qua-

(1) Comp. Mayers, *Manual*, I, art. Fu-Yhi et I-Yin. — Beal, *Budd. in China*, p. 94.

(2) Beal, *ibid*.

rante-cinq mille couvents et temples, et forcé plus de deux cent soixante mille moines et religieuses bouddhistes à rentrer dans le monde (1). Ces chiffres sont peut-être exagérés, les Chinois étant enclins à grossir les nombres statistiques, mais ils dénotent en tout cas l'opinion courante sur les merveilleux progrès du bouddhisme à cette époque.

En règle générale, les destinées du bouddhisme chinois furent solidaires de celles du taoisme. Ces deux formes religieuses furent le plus souvent favorisées ou combattues ensemble. Cette solidarité amena très naturellement des rapports de confraternité entre les deux partis religieux que rapprochaient déjà la conformité des tendances. Les mesures de compression de temps à autre réclamées par le confucéisme gouvernemental ne tardaient pas à céder devant la résistance passive, mais opiniâtre, des populations. Au XIII[e] siècle, d'après un calcul reproduit par M. Beal (2), on comptait plus de deux cent treize mille moines bouddhistes, plus de quarante-deux mille lieux de culte de la même catégorie.

Sous l'empereur Khang-Hi, quatrième de la dynastie mantchoue actuelle, zélé confucéen, parut « l'Edit sacré » de 1662, où les bouddhistes étaient accusés de fabriquer un tas de contes bleus sur la vie future, et cela dans une intention de lucre. L'Édit leur reprochait en outre de n'attirer la foule dans leurs

(1) De Groot, *ouv. cit.*, p. 725, d'après de Mailla, *Histoire générale de la Chine*, VI, p. 489. Comp. Beal, *Buddhism in China*, p. 94.
(2) *Ouv. cit.* p. 95.

temples que pour encourager le mal. Pourtant le taoisme et le bouddhisme, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, avaient été officiellement reconnus par l'État comme religions légitimes. Malgré cette reconnaissance officielle, depuis lors, dans ces réunions qui se tiennent publiquement aux jours de pleine et de nouvelle lune sous la présidence des fonctionnaires impériaux (voir p. 228), le peuple chinois est averti de la part de l'empereur qu'il doit s'abstenir de prendre part aux fêtes bouddhistes, que les prêtres bouddhistes sont des insectes malfaisants qui vivent paresseusement du travail des autres et que les fidèles sujets du Fils du Ciel feraient sagement de ne leur accorder aucune espèce de confiance. Ce qui n'empêche pas le bouddhisme d'être la forme religieuse la plus populaire et la plus recherchée par ceux, et ils sont d'innombrables légions, à qui le confucéisme officiel ne suffit pas. De là cette situation paradoxale d'une nation qui, sans être bouddhiste d'adhésion formelle et de profession générale, a pourtant des préférences marquées pour le rituel et le clergé bouddhistes, recourt continuellement à l'un et à l'autre, et en même temps trouve tout naturel que son gouvernement les condamne périodiquement avec la dernière âpreté. Il est vrai que ce blâme officiel reste platonique et laisse les bonnes gens *bouddhistiser* très librement (1).

Nous demandons grâce pour ce néologisme puis-

(1) Beal, *Buddhism in China*, pp. 96-97.

qu'il définit bien la situation réelle de la Chine par rapport au bouddhisme. La nation chinoise n'est pas, comme telle, une nation bouddhiste. Elle possède un clergé bouddhiste à côté du clergé taoiste et plus nombreux, des monastères bouddhistes à côté des monastères taoistes, et un très grand nombre de Chinois « bouddhistisent », c'est-à-dire qu'ils prennent part selon les temps, leurs besoins, les occasions, au culte rituel des divinités bouddhiques célébré par les prêtres bouddhistes. Il y a des pagodes bouddhistes dans toutes les villes et dans beaucoup de villages. Elles sont fréquentées beaucoup moins par des bouddhistes déclarés que par des Chinois qui vont y chercher des charmes, des guérisons, des moyens de conjurer le mauvais sort ou de s'assurer les avantages d'une bonne réussite dans leurs affaires. Cette fréquentation dépend de la renommée qui s'attache à tel ou tel sanctuaire ou à la personne de tel ou tel bonze. Il y a des revirements de popularité ou d'abandon, comme chez nous dans le culte des saints. Mais le Chinois, qui a été faire ses dévotions dans un sanctuaire bouddhiste, va sans aucun scrupule en faire d'autres dans un temple de Confucius ou d'une divinité taoiste. C'est de la même manière qu'un Romain des trois premiers siècles de notre ère pouvait rendre un culte fervent à Isis, à la déesse de Syrie, ou à toute autre divinité importée d'Orient, sans se croire tenu pour cela de renoncer à l'adoration de ses dieux indigènes. C'est un syncrétisme polythéiste qui oublie volontiers les oppositions pour ne songer qu'aux ressemblances. Par exemple, le

bouddhisme réprouve toute espèce de meurtre animal. Si l'on entend vivre conformément à sa règle stricte, on doit s'abstenir de toute chair ; par conséquent il ne faut pas non plus en offrir aux ancêtres ni aux dieux. Mais alors il en résulterait l'abolition de tous ces sacrifices qui sont si fréquents et si copieux en Chine, particulièrement dans le culte impérial. C'est ce qu'un Chinois ne saurait admettre. Il veut bien recourir aux bons offices du clergé bouddhiste, invoquer Bouddha, ses lieutenants, ses saints et ses saintes, mais il immole avec non moins de dévotion les animaux comestibles qu'il compte offrir à ses parents morts, à ses dieux, et qu'il mangera lui-même ; Bouddha en dira ce qu'il voudra. Il serait fort difficile d'évaluer en chiffres quelque peu précis le nombre des Chinois vraiment et délibérément bouddhistes ; mais, d'après tout ce que nous savons, ce nombre doit être restreint, relativement à l'énorme masse du peuple chinois.

Ce qui est moins discutable, c'est que cette masse a fini par être influencée dans son ensemble par l'enseignement bouddhiste. Ce sont surtout les doctrines bouddhistes de la transmigration des âmes, de l'enfer et du paradis qui ont pénétré dans les croyances populaires, et tout permet de supposer que le bouddhisme est plus estimé que le taoisme dans les rangs inférieurs de la société chinoise. Il faut seulement ajouter que cette estime vise, non pas les théories des deux systèmes, dont le peuple se préoccupe fort peu, mais le clergé bouddhiste et son rituel qui paraissent plus recherchés que les autres.

En revanche, dans l'opinion des classes supérieures, le bouddhisme est à peine moins discrédité que le taoisme. Ses moines mendiants n'exercent plus de prestige. On les accuse de paresse et de rapacité, tout aussi bien que leurs émules taoistes. Depuis longtemps, ils ont cessé d'étudier le sanscrit, leur langue sacrée, et ils récitent leurs interminables litanies dans une langue qu'ils ne comprennent pas. Ils ne se recrutent plus que dans les rangs inférieurs et leurs adversaires prétendent que c'est parmi eux qu'on rencontre les plus déterminés fumeurs d'opium. Deux choses seulement les maintiennent encore comme clergé en possession d'une certaine influence. Ce sont d'abord les besoins religieux des pauvres et même de quelques riches que le confucéisme ne satisfait pas. C'est en second lieu le fait qu'aucun Chinois, à moins qu'il ne soit très instruit et de caractère ferme, n'échappe entièrement au prestige des arts occultes, des recettes prétendues surnaturelles, des opérations magiques, dont le clergé bouddhiste se vante de posséder les secrets. Il n'est pas très rare de voir un confucéen, qui tient le bouddhisme pour une secte ridicule et charlatanesque, recourir, s'il est malade ou inquiet, aux sortilèges mystérieux du prêtre bouddhiste (1). Il nous

(1) Cette appréciation générale de la situation réelle du bouddhisme chinois est la résultante de tout ce que nous racontent MM. Edkins, *Religion in China* ; Thomson, *Land and People of China* ; Eitel, *Three Lectures on Buddhism* ; Beal, *Chinese Buddhism*; De Groot, *les Fêtes d'Emoui*, et des renseignements puisés auprès de Chinois séjournant en Europe. Il faut toutefois ajouter

faut maintenant entrer plus avant dans l'examen des croyances et des pratiques spéciales au bouddhisme chinois.

qu'il y a dans le bouddhisme chinois plusieurs nuances, plusieurs écoles, et que, nous le verrons plus loin, il en est qui valent mieux que les autres religieusement et moralement.

CHAPITRE XVI

LE BOUDDHISME CHINOIS

II

Doctrines, Culte, Couvents et Divinités bouddhistes

SOMMAIRE : Complications du bouddhisme. — Le Ni-Pan. — Monastères. — Temples. — Les Pousas. — Litanies. — Trinité bouddhiste. — O-mi-tou-fou. — Le Paradis occidental. — Kouan Yin. — La légende de Miao Chen. — Ma-tso-po. — Moines et nonnes bouddhistes. — Les pagodes. — Les reliques. — Influence morale du bouddhisme en Chine. — Animaux pensionnés. — L'enfer bouddhiste. — Cérémonies rédemptrices. — Secte des Inactifs. — Grandeur et faiblesse du bouddhisme.

L'état du bouddhisme depuis des siècles, dès le lendemain presque de son origine, est une revanche de la nature humaine sur une théorie très élevée à bien des égards, mais singulièrement subtile, abstraite et en rupture déclarée avec plusieurs aspirations invincibles de l'être humain. Par un revirement qu'on serait tenté d'appeler une ironie de la destinée, Bouddha lui-même qui ne postulait l'existence d'aucun Dieu conscient et personnel, Bouddha qui ne reconnaissait et ne pouvait reconnaître d'autre principe suprême que l'ordre moral impassible et silencieux faisant tourner éternellement pour les hommes et les dieux la roue de la vie avec ses in-

commensurables tristesses, ses illusions décevantes et ses inexorables rétributions, Bouddha qui ne ménageait une échappée sur le Nirvâna qu'aux rares parfaits réussissant à en réaliser les austères conditions, — Bouddha lui-même fut divinisé par ses sectateurs. Sa divinité reçut même un cachet particulier du fait que les bouddhistes devaient forcément se demander comment on pouvait adorer un être plongé dans le Nirvâna, c'est-à-dire dans l'état d'inconscience, si ce n'est d'anéantissement. De là des distinctions subtiles entre Bouddha entré dans le Nirvâna, Bouddha ajournant son entrée triomphale dans le séjour de la paix absolue pour rester en communication avec l'humanité, Bouddha « nirvânisé », mais devant dans l'avenir se ranimer pour réapparaître à la vue des hommes et réassumer son ministère de rédemption, enfin Bouddha sortant à époques fixes, séparées par de longues périodes, de son état de béatitude pour annoncer aux hommes la doctrine du salut. Dans ce dernier système, le Bouddha qui avait vécu à Kapilavastu n'était qu'une de ces apparitions. Ou bien on stipulait que chaque âge ou chaque révolution du monde a son Bouddha et que le nombre des Bouddhas est infini. Comme il est juste, chacune de ces conceptions de Bouddha reçut un nom particulier, si bien que, dans les idées religieuses des populations bouddhistes, un polythéisme de la plus belle eau ne tarda pas à se dessiner sur le fond quasi-athée de la théorie primitive. Nous devons laisser à l'histoire du bouddhisme l'exposé complet et raisonné de cette théologie compliquée

où l'esprit contemplatif et spéculatif de l'Inde épuisa ses combinaisons. Disons seulement que, lorsque le bouddhisme fut importé en Chine, il avait déjà subi dans l'Inde même sa transformation théologique. Il avait ses dieux, son rituel, son clergé, et notamment il marquait déjà dans son pays d'origine, il marqua bien plus encore quand il s'en éloigna, sa malléabilité passive, sa propension à s'accommoder des traditions et des croyances populaires, son indulgence pour tout le merveilleux amassé avant lui. C'est ainsi qu'au Thibet et en Mongolie il devint à bien des égards l'héritier du chamanisme (1). En Chine il se plia tout aussi bien à l'animisme traditionnel, au culte des ancêtres et des esprits, il ne fit point d'opposition à la religion impériale et il s'amalgama beaucoup de légendes et de divinités locales, en se bornant à les badigeonner à sa mode. Toutefois il introduisit avec lui, grâce à ses relations continues avec le bouddhisme indou, des subtilités théologiques se traduisant dans ses formes rituelles et dans la multiplicité des formes de ses Bouddhas. Mais ces raffinements comme les controverses auxquelles ils purent donner lieu passaient par dessus la tête du peuple qui, seul ou à peu près, fournissait d'abondantes recrues au culte de Fou et qui était attiré précisément par ce qui imprimait au bouddhisme des tendances très opposées à son principe premier. Du

(1) Voir les scènes de vrai chamanisme dont le père Huc fut le témoin dans les lamaseries du Thibet lors de son prodigieux voyage à Lla-sa.

reste l'histoire chronologique et détaillée du bouddhisme chinois, de ses évolutions et de ses doctrines spéciales est encore à faire. Nous ne pouvons indiquer que des lignes générales, suffisantes toutefois pour étayer nos conclusions.

Parmi les défigurations du bouddhisme originel, il faut compter l'opinion que les bouddhistes chinois, exception faite de quelques lettrés et de quelques penseurs, se sont faite au sujet du Nirvâna. C'est pour eux tout le contraire d'une espérance. La réalité est que nous les voyons toujours très préoccupés, ni plus ni moins que les taoistes qui ont bien pu leur en emprunter l'idée, de l'enfer épouvantable qui attend les coupables et des moyens de s'assurer l'entrée du « Paradis occidental », où l'on jouit éternellement d'une quantité de belles choses qui n'ont rien à démêler avec le Nirvâna. En règle ordinaire les Chinois incultes qui ont adopté ce côté des croyances bouddhistes populaires ne voient dans le Nirvâna ou le *Ni-Pan*, comme ils disent, qu'un état de repos complet, où l'on n'a plus qu'à se laisser vivre, bercé voluptueusement par le cours des choses, un cours très doux, très calme et déroulant toute sorte de merveilles. C'est l'idéal figuré par la fleur de lotus, ce beau nénuphar de l'Inde, un des symboles bien connus du bouddhisme, qui épanouit ses corolles à la surface des eaux dormantes sans que rien vienne troubler son immobilité. Inactif, sans doute cet état paradisiaque l'est au suprême degré ; encore faut-il, pour en savourer l'inépuisable jouissance, rester soi et conscient.

Les monastères et les temples bouddhistes sont très inégalement répartis sur le territoire chinois. Il y a des provinces où l'on peut voyager des journées entières sans en rencontrer un seul, tandis qu'ailleurs et surtout dans le voisinage des villes importantes on en remarque un grand nombre. Beaucoup sont situés sur des hauteurs, et le choix de leur assiette, comme celui de tant de nos couvents du moyen âge, dénote un sentiment remarquable du pittoresque. Ce sentiment est facile à comprendre chez des hommes qui renonçaient à toute distraction mondaine, mais il est déjà difficile à concilier avec ce dégoût de la nature qui est à la base même du bouddhisme.

En approchant d'un temple bouddhiste de quelque importance, on découvre d'abord un grand arbre qui sert en quelque sorte d'enseigne (1). C'est ou plutôt ce devrait être un figuier, *Ficus religiosa*, né d'une bouture prise à celui dont le feuillage abritait Siddhârta quand il reçut l'illumination qui fit de lui le Bouddha. Il paraît pourtant que très souvent les figuiers qui annoncent l'approche d'un temple bouddhiste en Chine sont des figuiers ordinaires, quand ce n'est pas simplement un palmier du genre flabelliforme. Mais il y a toujours au pied de l'arbre une tablette attestant sa légitimité.

Bientôt se dessinent les toits de l'édifice, toits chinois qui rappellent toujours la tente dressée dans la steppe, mais qui sont flanqués de dragons mena-

(1) Comp., pour cette description d'un temple bouddhiste chinois, Eitel, *Three Lectures on Buddhism*, 1871, pp. 27 et suiv.

çant les mauvais esprits. On monte quelques degrés en avant desquels sont deux lions couchés qui semblent garder l'entrée du sanctuaire. Cela rentre déjà dans le symbolisme bouddhique. Un des surnoms de Bouddha est « Sâkya le Lion ». « Quand le lion « rugit », dit un passage des écritures canoniques du bouddhisme, « tous les animaux tremblent, l'élé» phant est dompté, l'oiseau s'arrête dans les airs et » le poisson dans l'eau ; de même, les paroles de » Bouddha renversent toutes les autres religions, » domptent tous les démons, terrassent toutes les » hérésies et suspendent toutes les misères de la » vie. » Souvent, sous la protection de ces deux lions de pierre, on voit s'agiter toute une foule de prêtres, de mendiants couchés au soleil ou raccommodant leurs nippes, nettoyant leurs pipes, fumant, jouant, et qui se lèvent précipitamment pour demander l'aumône et offrir leurs services comme guides à l'intérieur. Aux jours de grande fête surtout, l'affluence est énorme; des boutiques de comestibles, des étalages de droguistes, des tentes de médecins itinérants, de diseurs de bonne aventure, de directeurs de jeux de hasard, s'y succèdent en longues files, etc. C'est une véritable kermesse qui contraste étrangement, comme une assemblée de « pardon » en Bretagne, avec les principes en l'honneur desquels le sanctuaire a été érigé.

En avançant dans un corridor, on se trouve en face d'une statue représentant un guerrier armé de pied en cap. C'est celle de l'esprit gardien et protecteur du monastère. A droite et à gauche sont des niches

pour les esprits du passage et les esprits-dragons, protecteurs du sol consacré. Suit alors une première cour menant à un second corridor où sont postées quatre figures gigantesques dont les yeux étincellent. Ce sont les esprits-rois des quatre régions cardinales qui gardent le monde contre les mauvais esprits. La mythologie chinoise connaissait déjà les quatre grandes influences stellaires, le Dragon d'Azur à l'est, le Guerrier sombre au nord, l'Oiseau vermillon au sud et le Tigre blanc à l'ouest, en rapport par conséquent avec les quatre points cardinaux. Nous observons ici un premier mélange de mythologie bouddhiste indoue avec la tradition chinoise. La cosmogonie bouddhiste enseigne que le mont Mérou est au centre de quatre grandes îles ou continents qui le flanquent au nord, au sud, à l'est et à l'ouest. Chacun de ces continents a pour gardien l'un de ces quatre potentats qui le surveillent du poste qui lui est assigné sur le mont Mérou. Ils surveillent et protègent de même les sanctuaires bouddhistes. On attribue l'introduction de ce culte spécial dans le bouddhisme chinois à un prêtre cingalais du VIII[e] siècle, Pou-Khoung, qui vint en Chine et y acquit une grande renommée comme thaumaturge et fabricateur de talismans (1). Les baguettes d'encens brûlent aux pieds des quatre statues, couvertes elles-mêmes de morceaux de papier où sont inscrits des vœux, des actions de grâces, des hommages ; c'est en effet un culte jouissant d'une grande popularité.

(1) Comp. Mayers, *Chinese Manual*, I, art. *Pu K'ung*, II, 108, 110, 114.

De la seconde cour on entre dans le temple proprement dit. Dès l'entrée on aperçoit cinq petits autels, chacun surmonté d'une image, et, si c'est l'heure de l'office, des prêtres célébrants dont le costume et les attitudes présentent des analogies surprenantes avec ceux des prêtres européens (1). Ils

(1) C'est ce qui étonnait beaucoup le père Huc lors de son voyage à travers la Chine et le Thibet. « On ne peut s'empêcher », dit-il, « d'être frappé de ces rapports avec le catholicisme. La crosse, la » mitre, la dalmatique, la chape, l'office à deux chœurs, les exor- » cismes, les encensoirs soutenus par cinq chaînes et pouvant s'ou- » vrir ou se fermer à volonté, les bénédictions données par les Lamas » en étendant la main droite sur la tête des fidèles, le chapelet, le » célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, » le jeûne, les processions, les litanies, l'eau bénite, voilà autant de » rapports que les bouddhistes ont avec nous. » *L'empire chinois*, (Huc et Gabet, II, 10.) Le père Huc aurait pu ajouter d'autres ressemblances encore, la tonsure, les reliques, la vie monastique, etc. Le courageux abbé, qui n'était pas moins intrépide dans ses théories religieuses que dans ses voyages, se tirait d'embarras par une explication caractéristique, renouvelée de Tertullien. C'était le Diable qui avait singé les formes de la vraie religion pour mieux séduire les âmes et les retenir dans l'erreur. Ces détails et ces explications ne furent pas goûtés à Rome où le livre du père Huc fut mis à l'index. L'étonnement du bon père et la sévérité déployée contre lui sont également mal fondés. Les analogies et ressemblances en question s'expliquent très bien par le développement parallèle de principes identiques. Le symbolisme a ses lois psychologiques, ses procédés tenant à la nature même de l'esprit humain, et il n'est pas étonnant qu'il engendre des formes semblables ou voisines dans les parties du monde les plus distantes. Le christianisme catholique n'a pas plus copié le bouddhisme que le bouddhisme ne l'a imité. N'avons-nous pas vu au Mexique et au Pérou des ressemblances encore plus étonnantes, puisqu'elles se prolongent jusqu'à la consubstantiation de l'adorateur et du dieu adoré, et serait-il raisonnable d'en conclure que le catholicisme a emprunté ou prêté sa doctrine aux prêtres de Montezuma ou bien aux Incas du Pérou?

chantent des litanies monotones en sanscrit sans les comprendre et des répons marqués par des sons de clochettes ou d'une sorte de tambour de bois. Souvent ils font des génuflexions devant les cinq images qui sont celles de cinq Bouddhas célestes ou de *Bôdhisattuas*, leurs fils spirituels. Ceux-ci ont reçu une portion considérable de lumière pure, mais ne sont pas encore tout à fait Bouddhas. Du mot *Bôdhisattuas* les Chinois ont fait *Pou-sa*, et Pou-sa est devenu dans la bouche du peuple un synonyme du mot *dieu*. Les saints du bouddhisme passent pour plus accessibles, plus sympathiques aux misères humaines, puisqu'ils y tiennent encore par un fil, que le majestueux Bouddha qui, s'il n'a pas encore disparu dans le Ni-Pan (le Nirvâna), a déjà un pied dans l'inconscient et s'y engloutira quand il le voudra (1). Ici nous nous trouvons en face d'une spéculation religieuse bouddhiste que MM. Eitel, Edkins et Beal n'exposent pas tout à fait de la même manière, diversité tenant sans doute à ce que les moines bouddhistes eux-mêmes l'expliquent assez différemment.

Nous avons déjà dit que la métaphysique du bouddhisme indou, en stipulant l'existence successive de plusieurs mondes qui tournent autour de l'axe éternel, en avait conclu que chacun de ces *Kalpas* avait eu son Bouddha. Celui de notre Kalpa a été Siddhârta Sâkyamouni ; avant lui, on en connaît trois ; de plus, on prévoit le cinquième qui viendra

(1) Edkins, *Religion in China*, trad. Milloué, Annales du Musée Guimet, IV, p. 157.

dans le monde qui nous succédera. D'après une autre théorie qu'on pourrait à la rigueur concilier avec celle-ci, Bouddha peut être considéré dans son existence céleste, dans son existence humaine, enfin comme ayant incarné son propre reflet dans un fils spirituel engendré dans le Kalpa ou monde actuel des formes, afin de favoriser la propagation de la doctrine du salut : cela donne la trinité *Dyani Buddha* (Bouddha céleste), *Manouchi Buddha* (Bouddha humain, Sâkyamouni), Bouddha le Fils dont le nom indou est *Avalokitêshvara*, mais qui en Chine s'est changé en *Kouan Yin* dont nous parlerons bientôt avec quelque détail. Ajoutons seulement que si les Chinois ont fait de Bouddha *Fou-tou* ou simplement *Fou*, ils ont changé de même le nom sanscrit du Bouddha céleste, Dyani Buddha, qui est *Amitâbha*, en *O-mi-tou-fou* ou simplement *Mi-Tou* (1).

Il en résulte que les cinq images devant lesquelles psalmodient les prêtres bouddhistes peuvent être les cinq Bouddhas célestes déjà indiqués, ou bien leurs cinq « reflets » ou fils engendrés spirituellement par eux, ou bien encore Bouddha sous ses trois formes flanqué de deux Bôdhisattuas ou de deux reflets. Continuons l'examen du temple avant d'envisager de plus près les personnages distincts et au fond identiques de cette divine pentalogie.

Le culte bouddhiste est devenu machinal par la

(1) Comp. Edkins, *ouv. cit.*, p. 158. — Douglas, *ouv. cit.*, p. 128. — Eitel, *Three Lectures*, p. 28.

même raison qui a fait du système un vaste mécanisme d'où la divinité suprême personnelle est absente. Les explorateurs qui nous renseignent s'accordent à dire que, tout en continuant leurs psalmodies, les moines officiants s'occupent beaucoup de leurs visiteurs, palpent l'étoffe de leurs vêtements, leur tendent la main pour recevoir une aumône, leur offrent du feu pour leurs cigares, s'interrompent deux à deux pour critiquer les traits de leur visage occidental. S'ils persistent à chanter leur office en sanscrit sans comprendre ce qu'ils chantent, c'est d'abord parce que le sanscrit est leur langue sacrée, la langue supposée de Bouddha lui-même ; ensuite et surtout, parce que les sons d'une autre langue n'auraient pas la même efficacité, le même pouvoir magique. Nous trouvons dans les Conférences de M. Eitel (1) un des versets de la litanie chantée : « Puissent tous les Bouddhas » prendre leur demeure chez moi ! Toujours m'en- » seigner, toujours m'instruire, toujours me délivrer » par la plénitude de la connaissance ! Oui, par la » plénitude de la connaissance ! Délivrez, délivrez, » délivrez complètement ! Purifiez, purifiez, purifiez » complètement ! Délivrez, délivrez tous les êtres » vivants ». On reconnaît ici la tendance commune aux cultes cérémoniels qui consiste à répéter un nombre de fois indéfini le même vœu sous la même forme. L'origine de la répétition est mystique. Le cœur ému se complaît dans cette redondance de l'expression, il lui semble qu'il n'en savourera

(1) *Ouv. cit.*, p. 28.

jamais trop la douceur. Mais à la longue c'est le mécanisme religieux qui s'empare de la forme mystique et la change en un cliquetis de paroles vides. C'est ce qui arrive quand on attribue aux paroles un pouvoir indépendant du sentiment qui les inspire et augmentant par leur répétition. Le chapelet ou tout autre instrument permettant de compter les prières machinales est l'exposant, dicté par la nature des choses, de cette piété d'horloge. La « roue de prière » du bouddhisme thibétain en est le suprême perfectionnement.

Au-delà des cinq petits autels, le long des parois de l'édifice, on distingue dix-huit statues de grandeur ordinaire, neuf à droite, neuf à gauche, celles des dix-huit Lo-Han (ou Arrhats), apôtres du bouddhisme dans les régions au nord de l'Inde. Ils forment le parallèle bouddhiste des *Sages* de l'école de Confucius et des *Immortels* de l'école taoiste. Mais de là les yeux se portent sur le *sanctum sanctorum*, dont le fond est occupé par un vaste autel couvert d'encensoirs, de vases de fleurs et d'offertoires ; au-dessus se détachent trois statues colossales, assises, richement dorées et remarquables par leur expression d'immuable placidité. Quels sont ces trois personnages? Les Chinois les appellent les *San Pao* ou les « Trois Précieux », et il y a lieu de supposer que la multitude ne précise pas davantage. Mais les raffinés distinguent : c'est Bouddha et deux de ses acolytes ou de ses modes ; seulement cette trilogie suprême se prête, elle aussi, à plusieurs interprétations (1).

(1) Comp. Eitel, *ouv. cit.*, p. 29.

Si, par exemple, le temple est dédié à Amitâbha (O-mi-tou-Fou), c'est-à-dire au Bouddha céleste, c'est Bouddha O-mi-tou-Fou qui est au centre, Kouan-Yin, l'Avalôkitêsvara chinois, son reflet, qui est à sa gauche, et Mahastama, un de ses plus illustres disciples, qui tient la droite. Mais il se peut que le temple soit consacré aux trois Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir. Celui du passé est Fou, le Sakyâmouni de l'histoire; celui du présent est Kouan-Yin (Avalôkitéshvara); celui de l'avenir est *Maitrêya* qui viendra comme une sorte de messie, mais qui sera, comme le précédent, un autre reflet. Enfin, il arrive le plus souvent que le temple est consacré aux « Trois refuges » et c'est en définitive la notion la plus populaire parce qu'elle est soutenue par une formule de piété bouddhiste extrêmement répandue. C'est même probablement la trilogie première qui a suggéré l'idée des autres. Les trois Refuges sont : 1° Bouddha lui-même ; 2° Dharma, la loi ; 3° Sangha, l'église des saints (clergé et saints triomphants). Le Bouddha Sakyâmouni est toujours au centre, reconnaissable à ses cheveux frisés en petites touffes régulières et à une protubérance qu'il porte au milieu du front (1). La seconde statue est celle de Dharma, la Loi ; elle a souvent quatre bras (ce qui induit les touristes à la confondre avec Khouan-Yin représentée souvent avec quatre, six ou même douze bras, forme évidemment originaire de l'Inde). Deux de ses bras sont croisés

(1) Voir les Bouddhas du Musée Guimet.

dans l'attitude de la prière, la troisième main tient un chapelet et la quatrième un livre. La troisième statue est celle de Sangha, l'église des saints. Elle a deux bras dont l'un s'appuie sur un genou, tandis que l'autre tient un fleur de lotus. Cette trinité de Bouddha, de Dharma et de Sangha, en tant qu'objet d'adoration, est tout à fait spéciale au bouddhisme du Thibet et de la Chine. La personnification d'êtres abstraits, tels que la Loi et l'Église, est inconnue du bouddhisme méridional et n'étonne pas en Chine, où l'on a des génies personnels de la littérature et de la guerre. On peut voir par ce simple aperçu combien la signification de cette trinité bouddhiste est différente de celle de la trinité chrétienne. La ressemblance est dans la forme et aussi dans ce qu'on peut en appeler la genèse. La trinité chrétienne, si étrangère aux évangiles, est le fruit d'un long travail théologique ayant pour point de départ quelques paroles de Jésus. De même, la trinité bouddhique a germé de quelques paroles de Bouddha. Celui-ci avait dit à son fidèle disciple Ananda : « Ananda, » quand je serai parti, ne pense pas qu'il n'y ait plus » de Bouddha ; les discours que j'ai prononcés et les » préceptes que j'ai promulgués seront mes successeurs et mes représentants, ils tiendront lieu de » Bouddha pour vous. » Ces discours et ces préceptes sont réunis dans Dharma, la Loi (ou la « conduite correcte »), et Dharma personnifiée est représentée par la seconde statue. De plus, parmi les sept préceptes fondamentaux de Sâkyamouni, il en est un qui ordonne aux disciples de tenir régulièrement des

assemblées ou convocations (Sangha, l'Église). Les prédications bouddhistes roulèrent donc sur ces trois thèmes principaux : Bouddha, Dharma, Sangha, qui devinrent un signe de ralliement, comme la trilogie chrétienne du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une *formula fidei* pour les clercs et les laïques, et s'incrustèrent en quelque sorte dans cette triple déclaration : « Je cherche mon refuge en Bouddha; » je cherche mon refuge en Dharma; je cherche mon » refuge en Sangha. » Dans le bouddhisme méridional Dharma et Sangha restent la Loi et l'Église impersonnelles ; mais dans le nord on fit de ces trois éléments la *triratna*, comme un pendant à la *trimourti* brahmanique. La Loi fut personnifiée comme le « reflet » que Bouddha disparu laissait de sa personne, et l'Église, Sangha, à strictement parler le clergé, les Lo-Han, les Bôdhisattuas, comme la collectivité vivante dans laquelle s'incorporait le reflet. On peut dire que Bouddha, Dharma et Sangha sont trois dieux qui ne font qu'un. Sans doute cette triplicité de l'être divin put être comprise de différentes manières et donner lieu aux autres trilogies dont nous avons parlé en premier lieu. Mais celle de Bouddha, Dharma et Sangha est bien leur racine commune, celle qui plonge jusque dans les premières théories du bouddhisme indou (1). Quand, par l'étude comparée du Mahâjana, « le Grand Véhicule », du Tantra et des commentaires chinois, on pourra

(1) Comp. De Groot, *ouv. cit.*, p. 310. — Eitel, *Three Lectures*, p. 30.

faire l'histoire de cette trinité bouddhiste, comme on a pu faire celle du dogme trinitaire chrétien, on verra que sur les deux domaines la subtilité théologique et l'abstraction philosophique la plus ardue se sont également donné libre carrière sans jamais arriver à quelque chose de définitif.

Mais, il ne faut pas cesser de le répéter, toutes ces théories spéculatives passent bien au-dessus de la tête des simples fidèles qui s'en soucient fort peu. Il ne reste de bien clair dans l'esprit du peuple chinois que l'existence de deux divinités en rapport plus ou moins immédiat avec Bouddha, très secourables l'une et l'autre et dont le culte est très recherché, Amitâbha et Kouan Yin. Il faut leur consacrer une étude spéciale.

Amitâbha ou plutôt O-mi-tou-fou, par abréviation Mi-tou, est une divinité bouddhiste chinoise complètement inconnue du bouddhisme méridional. Son nom signifie « Gloire » ou « Lumière illimitée » (1). On fait remonter la première apparition de ce nom à l'an 147 de notre ère, époque à laquelle un prêtre de Cachemire apporta en Chine un *Amitâbha Sutra*. Puis, on le voit figurer sur une liste de nombreux Bouddhas. Mais son culte pendant longtemps fut très peu connu, si même il fut célébré quelque part, puisque les célèbres pèlerins chinois Fa-Hien

(1) Comp. Beal, *Buddhism in China*, p. 128. Il n'y a aucune raison de chercher avec l'estimable sinologue les origines d'Amitâbha dans le mazdéisme. Il ne ressemble ni à Mithra qui est un soleil, ni à Zervan Akérène qui est un fruit tardif de la théologie parsie.

(v[e] siècle) et Hiouen Tsang (vii[e] siècle) n'en font aucune mention (1). Il y a donc lieu de croire que ce fut simplement à l'origine un nom honorifique de Bouddha, et du reste la croyance chinoise ne le sépare pas complètement de Bouddha. C'est le Bouddha céleste, et plus précisément le roi, le directeur du paradis occidental dont nous allons parler.

Disons d'abord que la dévotion bouddhiste en Chine attache une valeur extrême à la répétition continuelle de son nom. C'est alors surtout qu'il faut manier le chapelet pour calculer le nombre de ces répétitions. Il existe en Chine comme au Japon toute une école dite du *Tsing Tou* (du Pays pur), qui enseigne comme son dogme de prédilection que la confiance dans la vertu de ce nom est récompensée par l'assurance d'entrer dans le fameux Paradis. Il convient d'ajouter qu'elle exige que cette répétition incessante du même nom soit soutenue par la foi du cœur ; autrement, elle serait sans efficacité. Mais, à cette condition, le croyant est certain de son bonheur futur. M. Beal (2) a pu observer une représentation d'Amitâbha « à la corde » qui est très instructive. Amitâbha, assis sur une fleur de lotus, tient d'une main l'écuelle de Bouddha, de l'autre une corde. Cette corde tire un navire chargé d'hommes et de femmes et portant cette indication sur un pavillon qui flotte en avant : « Celui qui tire vers l'occident. » Sur la voile on lit : « Ce seul mot *Mi-Tou* est l'épée

(1) Eitel, p. 31.
(2) *Chinese Buddhism*, p. 160.

» précieuse qui extermine le tas des opinions héré-
» tiques, la méthode pour dissiper les frayeurs de
» l'enfer, la lampe qui éclaire les ténèbres. Ce vais-
» seau est celui de l'amour qui traverse l'océan de la
» douleur. Ce nom de Mi-Tou est la route directe
» pour échapper à la roue de la transmigration, c'est
» l'agréable moyen de briser la servitude des nais-
» sances et des morts ultérieures, c'est le pouvoir
» secret qui perfectionne le caractère des saints, c'est
» l'élixir divin qui procure un changement complet
» de conduite. Six mots suppléent parfaitement les
» 84,000 portes de la loi (1), ce sont les mots : *Nan-*
» *wou-O-mi-tou-fou* (louange à Amita Buddha). Ils
» sont le couteau qui en un instant coupe les
» 1,700 surgeons rampants (du désir, de la convoi-
» tise, etc.). Le seul nom *Mi-Tou* suffit à lui seul
» pour transporter en un clin d'œil dans le monde
» occidental (le paradis). » D'après M. Beal (2), un
vieux prêtre bouddhiste a dit : « Les autres méthodes
» ressemblent aux progrès d'un petit insecte gravis-
» sant une haute montagne et parcourant en une
» heure l'espace d'un pas humain ; mais l'emploi de
» la méthode du Tsing-Tou fait qu'on ressemble à un
» navire courant vent arrière avec la marée et fran-
» chissant mille *li* en un rien de temps... Peu importe
» qu'on soit pauvre ou riche, sage ou ignorant, jeune

(1) On entend par là les 84,000 paroles des Ecritures sacrées du bouddhisme. Il existe aussi la formule *Om-ma-ni-pat-ni-oum*, imitation chinoise de l'invocation mystérieuse indoue *Om mani padme'aum* et comme elle répétée indéfiniment par les dévots.

(2) *Ibid*, p. 162.

» ou vieux, homme ou femme, tous peuvent prati-
» quer ce moyen de salut... Ayez seulement la foi et
» répétez cet unique mot... Si des obligations mon-
» daines vous empêchent d'appliquer tout votre
» esprit à cet objet, répétez le nom sacré trois mille
» ou cinq mille fois par jour, vous aurez gagné un
» mérite permanent. » On peut aussi faire reporter sur un autre l'effet salutaire de la répétition, soit pour que cet autre soit sauvé, soit pour qu'il obtienne la guérison d'une maladie ; bref, c'est un mot à tout faire.

Quel est donc ce « Paradis occidental » dont la mention revient si souvent et qui est toujours associé au nom d'O-mi-tou-fou ?

C'est une transformation du Nirvâna incompris et, quand il est compris, très peu goûté des Chinois. L'idée d'un séjour des morts dans les profondeurs de l'occident, si fréquente chez les peuples où le culte du soleil est dominant, cette idée qu'on peut suivre à la trace de l'Inde jusqu'aux pays celtiques, qu'on retrouve en Amérique et en Polynésie, est-elle aussi indigène en Chine? Nous l'ignorons. Il se pourrait fort bien qu'elle se rattachât simplement au fait que l'Inde était considérée par les anciens Chinois comme située à l'occident, bien qu'elle soit située au sud-ouest de l'empire du Milieu. Or l'Inde était une terre de promission, la terre sacrée qui attirait les pèlerins et qui de loin enthousiasmait les mystiques. L'Inde était le pays de Fou, donc le pays du Ni-Pan (Nirvâna), de cet état de bonheur suprême où l'on ne connaissait plus ni chagrin ni douleur, où l'on jouis-

sait du bien-être parfait, toutes félicités que le bon sens chinois ne pouvait assimiler à l'état inconscient (1). Le Ni-Pan est bien plutôt le « Pays pur », la région du bonheur, il est situé à l'ouest, et sur cette donnée générale l'imagination a travaillé en Chine comme partout en décrivant un paradis conforme à ce qui constituerait le bonheur idéal d'un Chinois. On y trouve en quantité de l'or, de l'argent, des pierres précieuses. Des eaux de cristal y coulent sur des sables d'or, couvertes de magnifiques fleurs de lotus et longeant des promenades ravissantes. On y entend constamment une musique délicieuse. Trois fois par jour il y tombe une pluie de fleurs. On y voit des oiseaux superbes, faisans, aras, et autres, qui toutes les quatre heures chantent en chœur les beautés de la religion et rappellent à leurs auditeurs Bouddha, Dharma et Sangha. Les arbres et les sonnettes, en ce paradis, produisent le même effet quand le vent les agite. Des balustrades, des filets de soie, sept sources qui possèdent les dix qualités de l'eau parfaite, c'est-à-dire qu'elles sont paisibles, pures, fraîches, douces, agréables, légères, suaves, calmantes, apaisant la faim et la soif, nourrissant toutes les racines, des pavillons à deux étages construits en joyaux multicolores, telles sont quelques-unes des merveilles qui attendent ceux qui y renaissent après leur mort. Il n'y entre ni péché, ni rien de mauvais. Il n'y a qu'un

(1) Je ne vois aucune raison solide pour rattacher l'origine du paradis occidental chinois à des rapports avec le mazdéisme ou le sabéisme, comme le suggère M. Beal, *ouv. cit.*, p. 129.

sexe, le sexe masculin ; car les femmes qui ont mérité d'y renaître par leur dévotion à Amitâbha sont immédiatement changées en hommes (1). On ne saurait donc faire trop d'efforts pour devenir l'habitant de cet heureux séjour, où O-mi-tou-fou règne avec ses élus. L'école du Tsing-Tou nous a appris la manière aussi simple qu'abrutissante de s'en assurer l'entrée. Quelques orthodoxes du bouddhisme ont senti qu'un pareil paradis était tout ce qu'on pouvait concevoir de plus contraire à la morne notion du Nirvâna et ont tâché de donner un sens allégorique à ces descriptions fantaisistes. La musique signifierait l'harmonie des esprits; les fleurs épanouies, l'ouverture de l'esprit à l'intelligence ; les oiseaux, l'esprit changé et renouvelé. Mais ces interprétations subtiles demeurent étrangères à la multitude qui prend au pied de la lettre tous ces séduisants tableaux (2).

Le culte d'O-mi-tou-fou est donc populaire, même chez ceux qui n'ont qu'une confiance médiocre dans la répétition indéfinie de son nom. Mais il l'est peut-être moins encore que celui d'une étrange divinité chinoise, qui tient une très grande place dans le bouddhisme chinois, dieu devenu déesse, héros ou héroïne de plusieurs légendes distinctes et représentée sous les types les plus divers, depuis celui qui la figure sous les traits d'une madone aussi pure et aussi douce que les vierges-mères du catholicisme

(1) Comp. Eitel, *ouv. cit.*, pp. 31-32. —Beal. *ouv. cit.*, pp. 129-131.
(2) Comp. Edkins, *ouv. cit.* Trad. de Milloué, p. 204.

jusqu'aux représentations monstrueuses qui en font une femme à six ou douze bras semblable à certaines déesses indoues (1). Nous voulons parler de Kouan Yin.

Kouan Yin, d'après M. Beal (2), est une contraction de *Kouan-chaé-Yin*, c'est-à-dire « l'Etre qui entend les cris des hommes ». C'est la déesse de merci ou de miséricorde. Evidemment elle est étrangère au bouddhisme primitif. Bouddha n'était pas d'une tendresse particulière pour la moitié féminine de l'humanité. C'est avec hésitation, non sans résistance, qu'il trouva moyen de lui faire une place dans son système de rédemption, et cette place resta inférieure. On ne connaît pas non plus Kouan Yin dans le bouddhisme de l'Inde septentrionale. La divinité qui lui correspond dans ce bouddhisme indou, celle, pour mieux dire, dont Kouan Yin est sortie dans le bouddhisme chinois, c'est Avalokitêshvara dont le nom veut dire : « le prince ou dieu qui regarde en bas. » Le *Lotus de la vraie Loi*, l'un des neuf livres canoniques du Népaul et qu'on peut faire remonter au IIIe siècle de notre ère, lui consacre un de ses chapitres, et ce chapitre détaché de l'ensemble est devenu le document

(1) Le Musée Guimet contient un assez grand nombre de Kouan Yin fort curieuses. Plusieurs sont d'un fini et d'une élégance très remarquables. La nº 5,363 est une Kouan Yin à douze bras. Le nº 112, où elle est représentée assise, tenant un enfant sur les genoux, ressemble à s'y méprendre à une madone. On comprend que les Chinois ignorants confondent aisément les deux saintes-vierges.

(2) *Buddhism in China*, p. 119.

sacré par excellence des adorateurs de Kouan Yin (1). C'est, comme nous l'avons dit plus haut, le « reflet » miséricordieux, compatissant, de Bouddha qui est Avalokitêshvara, qui, du haut de sa grandeur, « regarde en bas », prêtant l'oreille aux supplications des hommes. Dans le Mahâyana ou Grand Véhicule nous voyons Avalokitêshvara identifié, comme personnification de la grâce, avec Mandjoushvara qui a mille bras pour saisir les hommes et les attirer à lui, mille écuelles à aumônes pour exciter à la bienfaisance illimitée. On le représente avec trois visages ou même avec onze, symbolisme évidemment emprunté à l'indouisme (2). Ces formes symboliques ont passé souvent à Avalokitêshvara qui se montre plus apte que les autres personnages du panthéon bouddhiste à se confondre selon les temps et les régions avec d'autres divinités naturistes ou abstraites (3). Est-il, comme on le croit, une vieille divinité de la montagne, comme le sens de son nom permet de le supposer ? C'est possible, bien que non prouvé. Ce qui est certain, c'est qu'il personnifie le regard miséricordieux de Bouddha et qu'il s'est en quelque sorte détaché de lui pour demeurer en rapport de bienfaisance active avec les hommes, tandis que Bouddha

(1) M. Beal, *ouv. cit.*, pp. 119 et suiv , croit pouvoir rattacher son culte et celui d'Avalokitêshvara à des influences sabéennes, sud-arabiques, propagées par le commerce des Arabes sur les côtes indiennes. Ses preuves sont vagues et ne suffisent pas à expliquer la grande popularité chinoise du culte de Kouan Yin. Nous préférons beaucoup l'explication proposée par M. De Groot.

(2) Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, p. 18 et suiv.

(3) De Groot, *ouv. cit.*, p. 186.

lui-même disparaissait dans les profondeurs du Nirvâna.

Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pris en Chine des traits assez différents de ceux que lui prêtait la mythologie du bouddhisme indou. Mais la difficulté est de savoir comment il a pu changer de sexe, de dieu devenir déesse, d'Avalokitêshvara, celui qui regarde d'en haut, Kouan Yin, celle qui prête l'oreille aux cris des hommes. La transformation est certaine; car en Chine même on lui attribue encore quelquefois des épithètes et des formes masculines (1). M. De Groot pense que les missionnaires bouddhistes ont cherché dans les traditions chinoises un point d'attache pour le culte d'Avalokitêshvara, qu'ils l'ont trouvé dans le culte d'une déesse indigène, dont la légende était populaire, qu'habitués comme ils l'étaient déjà au nord de l'Inde à ouvrir les portes de l'olympe bouddhiste à des dieux mythologiques, ils ne se sont fait aucun scrupule de reconnaître leur dieu mystérieux dans une déesse de miséricorde, et que pour expliquer la différence des sexes, ils ont eu recours à la doctrine des transmigrations qui permet à chaque divinité de s'incarner sous n'importe quelle forme (2).

(1) De Groot, *ibid.* — Edkins, *Religion in China*, trad. de Milloué, pp. 146-158.

(2) Kœppen a bien vu cette disposition du bouddhisme à se reconnaître dans les éléments analogues des autres religions et à se les approprier tout en maintenant sa propre prééminence. « Le bouddhisme », dit-il (*Die Religion des Buddha*, p. 249), « aurait fait une place aussi au christianisme, s'il avait été en relation suivie

En effet la légende de Kouan Yin, dont le culte a son foyer le plus célèbre dans l'île de Pou-Tou, est celle aussi de Miao Chen, héroïne de toute une épopée légendaire qui n'existe plus que saturée d'éléments bouddhiques, mais qui semble bien par ses lignes premières remonter à une époque précédant de beaucoup celle de l'introduction du bouddhisme dans l'empire chinois. Car le taoisme s'y montre aussi.

Il y avait dans la onzième année de l'époque du Ciel d'Or, c'est-à-dire en 2,587 avant Jésus-Christ, un roi Miao Tchoang (le Majestueux admirable) et une reine Tao Peh (la Vertu précieuse), qui se désolaient de n'avoir pas d'enfants et qui enfin, après avoir fait un pélerinage au mont des Fleurs en occident où se trouvait l'image d'une divinité bienfaisante, eurent trois filles, Miao Tsing (la belle Pureté), Miao Yin (le beau Son) et Miao Chen (la belle Vertu). Les deux premières furent mariées à de hauts fonctionnaires, mais Miao Chen déclara mainte et mainte fois qu'elle voulait rester dans le célibat. Le roi son père courroucé de cette obstination lui infligea les traitements les plus sévères, mais elle persista et se rendit dans un monastère pour y vivre plus saintement. Le roi le lui permit parce qu'il espérait qu'elle serait bientôt fatiguée de cette existence pénible. On lui imposa même par son ordre les travaux les plus rebutants.

» avec lui dans les premiers siècles. Le Christ serait devenu un
» saint du bouddhisme, un Bôdhisattua, si ce n'est une autre incar-
» nation de Sâkyiamouni. »

Mais les esprits, même des tigres et des oiseaux, l'assistèrent et elle persévéra dans sa résolution. Le roi furieux fit mettre le feu au couvent par ses soldats. Mais Miao Chen, grâce à l'appui de son patron, le dieu des Monts, n'eut qu'à se piquer la gorge et à cracher vers le ciel une goutte de son sang pour qu'aussitôt des nuages s'amoncelassent et fissent tomber des torrents de pluie qui éteignirent le feu.

Le roi la fit alors revenir de force et, ne réussissant pas mieux à la faire changer d'avis en donnant des fêtes splendides qu'il n'y était parvenu par ses rigueurs, il ordonna qu'elle fût décapitée. Mais le bourreau vit son sabre, puis sa lance se briser entre ses mains; alors il l'étrangla. Aussitôt le dieu de la forêt sous la forme d'un tigre bondit sur le lieu de l'exécution et emporta dans les montagnes le corps de la jeune fille. Le roi crut que cet enlèvement était un châtiment de sa désobéissance et n'y pensa plus.

Miao Chen se réveilla toute surprise dans un lieu inconnu et vit venir à elle un jeune homme tout revêtu d'azur et resplendissant de lumière. Il avait l'ordre du dieu des enfers de la mener dans son royaume pour y être témoin des tortures des réprouvés. Mais partout où elle passa, les souffrances cessèrent et même elle obtint que toutes les âmes tourmentées pussent revenir sur la terre. Le dieu des enfers, craignant pour son empire, la fit immédiatement reconduire elle-même au séjour des vivants.

Alors Sâkyamouni vint à elle sur un nuage et lui

proposa de se rendre sur la montagne de Pou-Tou (1), très éloignée du lieu où elle se trouvait. Il lui donna une pêche céleste qui préservait de la faim et de la soif et, de plus, conférait l'immortalité. Enfin, pour lui épargner la fatigue, le dieu de l'île se transforma en tigre et la porta sur son dos à Pou-Tou.

Là elle passa neuf années dans la méditation solitaire et parvint au grade le plus élevé parmi les bodhisattuas, au point que toute l'armée des dieux et des déesses vinrent lui présenter leurs hommages. On jugea nécessaire de lui donner un tout jeune disciple-assistant, qui fut Hoan Chen Tsaé qu'elle accepta après l'avoir mis à l'épreuve. Elle eut de plus une assistante, petite-fille du Roi-Dragon des mers, qui a aussi sa légende.

Le roi Miao Tchoang, qui s'était montré si barbare pour sa fille, fut enfin puni par le Ciel qui lui envoya une maladie purulente. Torturé par les souffrances, il convoqua tous les médecins de son royaume et parmi eux se glissa Miao Chen en personne, qui de son île lointaine avait suivi du regard tout ce qui arrivait à son père. Sous les traits d'un vieux prêtre, elle déclara au roi que le seul remède efficace serait la main et l'œil de l'un de ses proches qui se trouvait dans l'île de Pou-Tou. Il faudrait les appliquer sur le malade avec certaines plantes. Les deux gendres du roi, qui voulaient qu'il mourût, tentèrent de l'em-

(1) L'île de Pou-Tou fait partie de l'archipel de Chusan en face de Ning-Po. D'après Huc et Gabet, *l'Empire chinois*, ch, XVI, on y compterait aujourd'hui cinq mille moines.

poisonner, lui et le soi-disant vieux prêtre; mais leurs projets criminels furent déjoués par Chen Tsaé qui avait suivi sa maîtresse sous des habits d'esclave. Les deux gendres, pour éviter le châtiment, s'empoisonnèrent et leurs deux épouses, complices de leur forfait, furent condamnées à la réclusion. Alors elles se repentirent et résolurent de se vouer à la sainteté, si bien qu'au bout de quelque temps Miao Chen et Chen Tsaé, sous la forme d'un tigre bleu et d'un éléphant blanc, les emportèrent dans des régions où elles seraient à l'abri de toutes les tentations mondaines.

Les envoyés du roi arrivèrent à Pou-Tou. Miao Chen leur remit immédiatement son œil gauche et sa main gauche. Grande fut l'émotion de la reine qui, à un signe empreint sur la chair de la main, crut reconnaître la main de sa fille disparue. Mais un côté du malade résistait à la vertu du remède, et le roi envoya une nouvelle ambassade pour demander l'œil droit et la main droite. Émotion redoublée de la mère qui retrouve un autre signe dénonçant la main de Miao Chen. Les récits des envoyés achèvent de la convaincre, le roi guérit complètement, et, pénétré de reconnaissance, le couple royal s'achemina vers l'île de Pou-Tou pour exprimer à leur divine fille leur reconnaissance et leurs regrets.

Leur voyage fut traversé par mille incidents soulevés par les mauvais esprits, mais grâce à l'invisible protection de Miao Chen ils vinrent à bout de toutes les difficultés et se présentèrent devant leur fille, assise sur son trône, sans yeux et sans

mains. Cela ne l'empêcha pas de reconnaître ses parents et d'être témoin de leur profond repentir. Aussitôt les yeux et les mains dont Miao Chen avait fait si généreusement le sacrifice lui revinrent, et tant de merveilles décidèrent le roi et la reine à se convertir et à embrasser la vie ascétique. Leur royaume devint ce qu'il put; du moins, notre légende se tait sur ce point (1).

Telle est l'histoire de Miao Chen qui, selon l'opinion chinoise, est la même que Kouan Yin. Ainsi s'explique pourquoi près des statues de Kouan Yin on voit souvent Chen Tsaé élevant vers elle ses mains jointes ou un rouleau de prières et Loung-Nu, « la fille du Dragon », tenant une perle d'où jaillit la lumière. Miao Chen avait reçu cette perle du père de Loung-Nu en reconnaissance du service éminent que lui avait rendu la déesse. Pris sous forme de poisson, il allait être vendu au marché, lorsque Miao Chen opéra sa délivrance (2). On figure aussi très souvent à côté d'elle un oiseau en souvenir de l'aide que les oiseaux lui prêtèrent lors de son séjour au couvent, et un vase contenant le breuvage d'immortalité. C'est un indice de plus à côté de ceux qui, dans la légende que nous venons de reproduire sous sa forme bouddhiste, dénotent une origine taoiste ou du

(1) De Groot, trad. Chavannes, *Annales du Musée Guimet*, XI, 188 suiv. Nous avons abrégé, mais reproduit essentiellement la longue et curieuse légende racontée par M. De Groot d'après un traité chinois intitulé *Traditions complètes sur la Kouan Yin de la mer méridionale.*

(2) V. le n° 1123 du Muée Guimet.

moins composée de ces éléments que le taoisme a recueillis et conservés. Cette recherche de l'immortalité, cette rupture avec le monde, cette intervention continuelle de dieux métamorphosés et de génies, tout cela est taoiste plus encore que bouddhiste. A l'origine la légende de Miao Chen a dû être celle d'une Immortelle taoiste, analogue aux légendes des deux Immortelles du même sexe que nous avons mentionnées plus haut, p. 452. La date, bien antérieure à l'introduction du bouddhisme en Chine, à laquelle notre légende nous reporte, quand même avec quelques commentateurs chinois on devrait reconnaître dans le roi Miao Tchoang un empereur Tcheou du VIe siècle avant notre ère (1), est également favorable à notre supposition.

Il y a d'ailleurs en Chine une autre divinité féminine très populaire parmi les marins et ceux qui naviguent sur les eaux intérieures. C'est Ma-Tso-Po, qui a aussi sa légende, laquelle présente plus d'une analogie avec celle de Miao Chen ou Kouan Yin. Dès son enfance elle faisait preuve d'une dévotion extraordinaire. C'est Kouan Yin qui, en donnant dans un rêve à sa mère une fleur de lotus à manger, avait déterminé la grossesse de celle-ci. A cinq ans, Ma-Tso-Po savait par cœur les livres sacrés composés en l'honneur de Kouan Yin. Mythologiquement cela suggère l'idée d'un dédoublement. Comme sa patronne elle refusa de se marier ; comme elle aussi,

(1) De Groot, *ouv. cit. ibid.* p. 197.

bien qu'avec moins de dureté, elle fut contrariée et méconnue par ses parents. Elle mourut jeune, ou du moins disparut; car elle avait acquis l'immortalité. Depuis lors elle a manifesté sa bienveillance particulière pour les marins par de nombreuses et puissantes interventions. En effet, ses frères étaient des gens de mer et elle les avait sauvés de dangers imminents. Comme Kouan Yin, elle est aussi secourable aux femmes en couche et aux époux qui désirent avoir des enfants. Comme elle, Ma-Tso-Po, la « vénerable Fille des Vagues », a deux acolytes, mais en rapport avec son ministère nautique, et dont les noms signifient « Œil de mille Milles » et « Oreille de bon Vent ». Les empereurs l'ont canonisée, l'ont intitulée « Reine du Ciel », « Protectrice de l'Empire », « Gardienne du Peuple ». Elle est extrêmement bienveillante à ceux qui l'invoquent, on trouve son image sur presque tous les bateaux dans un petit tabernacle, on lui fait des offrandes à bord, le jour de sa fête les navires chinois sont pavoisés. Les négociants recourent aussi à son patronage pour la protection de leurs marchandises transportées par mer ou sur les fleuves. Les émigrants interrogent l'avenir en faisant tomber les blocs divinatoires devant son image et se suspendent au cou, en guise d'amulette, un sachet contenant des cendres de l'encens brûlé devant elle. On la représente d'ordinaire debout sur les flots ou sur les nuages, la tête ceinte d'une couronne en tant que Reine du ciel; ce qui lui donne une grande ressemblance avec les Dames de Bon Secours, ou de la

Garde, ou de Grâce, sous les traits desquelles nos marins d'Europe vénèrent si volontiers la mère du Christ (1). En un mot, le type de la Madone est commun à Kouan Yin et à Ma-Tso-Po, avec cette différence que Ma-Tso-Po a les eaux navigables pour domaine spécial, ce qui amène quelques variétés dans leurs attributions. Quant à Kouan Yin, qui ressemble surtout à notre Madone quand elle tient un enfant sur ses genoux, on explique la présence de cet enfant, soit en y voyant son jeune et dévoué disciple Chen Tsaé qu'elle accueillit si affectueusement, soit, et cela paraît plus probable, par sa qualité de déesse secourable aux femmes privées du bonheur d'être mères. Ses statues monstrueuses à douze bras sont plutôt en rapport avec les miracles stupéfiants dont elle passe pour être l'auteur, de même que la protubérance frontale, qu'on peut remarquer sur toutes ses statues et qui manque à Ma-Tso-Po (2), est le signe de sa perfection bouddhique.

Ainsi, dans la religion chinoise, si froide chez les confucéens, souvent si sombre et si grossière chez les taoistes, si ridiculement superstitieuse dans le culte de Mi-Tou, Kouan Yin et Ma-Tso-Po représentent la catégorie de la grâce, de la miséricorde et de la tendresse. Elles proviennent d'une même notion originelle, antérieure au bouddhisme. Avalokitêshvara s'est assimilé la forme de Kouan Yin,

(1) De Groot, *ouv. cit.*, p. 261 et suiv.
(2) V. le nº 1411 du Musée Guimet.

plus généralement connue, laissant Ma-Tso-Po aux gens de mer. Le bouddhisme, dans les siècles qui suivirent son apparition en Chine, était assez changé pour ne plus se scandaliser à l'idée d'introduire un être féminin dans son panthéon.

M. Beal, pendant son séjour en Chine, a été témoin de l'office de Kouan Yin. Le 7, le 14 ou le 15, le 21 et le 28 du mois, les prêtres procèdent avec chants, eau bénite et encens à la délimitation de l'enceinte, intérieure au temple, où les adorateurs devront réciter les paroles sacrées. On allume des lampes, on déroule des bannières, on apporte les éléments d'un sacrifice alimentaire, strictement végétal. Un cordon de soie composé de fils de cinq couleurs marque l'emplacement ainsi purifié. Les fidèles doivent revêtir leur habits les plus propres, concentrer leur esprit une heure avant et une heure après l'office sur les dix commandements (voir plus loin), et s'ils s'acquittent scrupuleusement de ces devoirs préliminaires, ils obtiendront les objets de leurs désirs. En entrant dans l'enceinte réservée, ils doivent s'incliner et prononcer la formule : « Gloire à la grande » compatissante Kouan-Yin, Bodhisattua. » Puis, ils méditent sur l'identité de leur être avec celui de tous les Bouddhas, afin d'écarter la cause de toute illusion, la différence entre le soi et le non-soi. Suit alors l' « hymne de l'encens », dont le nuage est considéré comme symbole de l'universalité de Bodhi, ou la sagesse, la lumière intellectuelle. On adore Bouddha comme présent dans sa Loi, et on répète trois fois : « Gloire au nuage d'encens, dais du Bodhisattua! »

Mais le prêtre officiant dit : « Respect et attention ! »

Sur quoi l'assemblée chante la grande confession bouddhiste, en s'inclinant après chaque déclaration :

« De tout mon cœur j'adore les éternels Bouddhas » des dix régions (de l'univers) » (1).

« De tout mon cœur j'adore la Loi (Dharma) éter» nelle des dix régions. »

« De tout mon cœur j'adore la communauté éter» nelle (Sangha) des dix régions. »

Alors les fidèles s'agenouillent, présentent de l'encens, des fleurs odorantes et chantent un cantique approprié, tout plein de mysticisme bouddhiste, et après plusieurs actes liturgiques analogues en l'honneur de Bouddha, puis d'Amitâbha, arrive enfin la partie de l'office consacrée spécialement à Kouan Yin dont on invoque la présence, pour qu'elle écarte les trois « obstacles », pensée, parole et action impures. On lit un *sûtra* et l'assemblée chante ce cantique dont l'analogie avec certains psaumes bibliques n'échappera à personne :

« Salut à toi, grande miséricordieuse Kouan Yin ! »

« Quand même je serais jeté sur la montagne des » couteaux, »

« Ils ne me blesseraient pas ! »

« Quand même je serais jeté dans l'étang de feu, »

« Il ne me consumerait pas ! »

(1) Les « dix régions » désignent l'univers, parce qu'elles correspondent aux quatre points cardinaux, aux quatre points intermédiaires et aux deux régions « d'en bas » et « d'en haut. » Comp. Mayers, *ouv. cit*,, 294,

« Quand même je serais plongé dans l'enfer,
« Il ne me garderait pas ! »
« Quand même je serais entouré d'esprits affamés,
« Ils ne me toucheraient pas ! »
« Quand même je serais exposé au pouvoir des
» démons,
« Ils ne m'atteindraient pas ! »
« Quand même je serais changé en animal,
« Je monterais pourtant au ciel ! »
« Salut à toi, grande miséricordieuse Kouan Yin ! »

Suivent alors dix invocations à Kouan Yin et dix autres à Amitâbha, une lecture des livres racontant le vœu de Kouan Yin pour la délivrance de tous les êtres vivants, une répétition de « mots sacrés » en sanscrit, que ni les prêtres ni les fidèles ne comprennent, mais qui ont une efficacité que n'auraient pas les mots d'une autre langue, différentes prières, une procession autour de l'autel, une dernière glorification ; enfin l'assemblée se sépare (1).

Ce rituel est un singulier mélange de notions bouddhistes poussées jusqu'au raffinement, de religiosité confiante et mystique et de superstition puérile. La métaphysique panthéiste du bouddhisme, les accents d'une foi ardente, les idées chinoises vulgaires sur la valeur thaumaturgique de certains mots ou plutôt de certains sons, tout cela s'y trouve mêlé à doses variées. L'intention de ceux qui ont composé cette liturgie a été visiblement d'inculquer aux adorateurs de Kouan Yin les principes bouddhistes et

(1) Beal, *Buddhism in China*, pp. 147-153.

même une métaphysique très hardie fondée sur ces principes; les bonnes gens y voient surtout un acte magique dont le bénéfice s'obtient moyennant une célébration ponctuelle et attentive; mais l'esprit général de la célébration est bien celui qui doit inspirer le culte d'une déesse de Miséricorde.

C'est la première fois que dans le cours de nos études religieuses nous nous trouvons en présence d'une divinité de ce genre. C'est une face de la religion en soi qui n'avait pas encore trouvé d'expression, quand même dans les religions naturistes on connaissait des dieux dont la bienveillance était grande. Aucun ne personnifiait au même degré la compassion pour les pauvres mortels. Philosophiquement, l'existence d'un Être suprême, centre et directeur de l'univers, jointe à la légitimité du sentiment religieux, partie intégran'e de la nature humaine, justifie la confiance filiale de la créature en son Créateur. Cette foi représente le plus haut sommet connu de la vie religieuse. Il y a donc attrait invincible, intérieur, plus fort que tout au monde, exercé par la Puissance infinie sur l'âme humaine. Quand cet attrait est ressenti, sans que la raison soit encore assez développée pour le rapporter à sa cause unique, le sentiment religieux en tire aisément une hypostase séparée, une personne à part. Le culte de Marie, si profondément ignoré des premiers siècles chrétiens, n'a pas d'autre origine. Il est né et il a grandi à partir du moment où le Christ a disparu pour la conscience populaire dans le nimbe métaphysique de la Trinité. Que l'on examine les grandes

mosaïques de Ravenne, de Florence, de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, où le Fils de l'Homme est devenu un juge terrible, dont l'aspect fait trembler l'homme pécheur, et l'on comprendra comment le principe de la divine miséricorde, si essentiel à l'Évangile, a dû, pour se maintenir dans l'Église chrétienne, se créer une patronne céleste, un type, un « reflet », selon l'expression bouddhiste, de la compassion pour les misères humaines. Une telle conception n'a rien de commun avec les déesses de l'indulgence, plus que motivée, pour nos faiblesses, telles qu'Aphrodite, Ishtar, ou cette Si-Wang-Mou chinoise si hospitalière aux empereurs qui venaient lui rendre hommage. Car ces déesses de la compassion sont d'une pureté virginale et on n'en approche qu'à la condition d'être pur soi-même ou purifié. Le culte de Kouan Yin, bien que rabaissé par le prosaïsme chinois au niveau de l'utilitarisme incurable de la race, bien qu'entaché de superstitions ridicules, n'en dénote pas moins en principe un essor nouveau du sentiment religieux. Il est naturel que, sur ce terrain mythologique, la forme attribuée à ce rayon détaché de la perfection divine soit la forme féminine. C'est celle de la tendresse, de l'exquise bonté maternelle, et il n'y a rien que de normal dans tout ce qui nous est raconté de l'extrême popularité du culte de Kouan Yin dans l'empire du Milieu.

On en découvre les germes à une époque antérieure aux progrès du bouddhisme en Chine, mais il est naturel que le bouddhisme chinois se soit approprié cette religion spéciale de la miséricorde.

Le bouddhisme originel ne connaît pas la compassion divine, mais il est tout pénétré de compassion humaine. C'est un des traits essentiels de Bouddha, mais un trait qui, selon la théorie du système, tend à s'effacer à mesure que Bouddha lui-même disparaît dans la morne indifférence du Nirvâna.

Il nous reste à parler de l'ordre monastique bouddhiste tel qu'il existe en Chine. C'est lui proprement qui constitue le Sangha.

Dès l'âge de huit ans, mais avec la permission de ses parents, un enfant de l'un ou l'autre sexe peut être admis comme novice. Il doit alors prononcer les dix vœux suivants, correspondant aux dix grands commandements : 1° Ne tuer aucun être vivant; 2° ne pas dérober; 3° ne pas commettre d'œuvre de chair; 4° ne pas mentir; 5° ne pas boire de breuvage fermenté; 6° n'user ni de parfums ni de guirlandes de fleurs; 7° s'abstenir de la danse et du théâtre; 8° ne pas s'asseoir sur des sièges élevés et moelleux; 9° ne manger qu'à des heures régulières; 10° ne posséder ni bétail, ni or, ni argent, ni pierres précieuses (1).

A vingt ans le novice, s'il le désire, reçoit les ordres complets. Le Hoshang ou supérieur le présente à la communauté, l'interroge sur son âge, la permission de ses parents, sa santé, lui demande s'il a des dettes, lui montre son habit monastique, son écuelle et lui fait renouveler les dix vœux. Si ses réponses sont jugées satisfaisantes, il est tonsuré et revêt l'habit de l'ordre. Mais il peut choisir le cou-

(1) Beal, *ouv. cit.*, p. 212.

vent dans lequel il veut résider, et, selon l'école bouddhiste à laquelle ce couvent se rattache, la vie qu'il y ménera sera différente. Ainsi il y a une école bouddhiste essentiellement contemplative, répandue surtout dans la Chine méridionale. Le fondateur de cette école, Bodhidarma, vint de l'Inde en Chine au VI[e] siècle de notre ère. C'était un ennemi des livres et en général du travail. Il ne voulait que la méditation mystique pour acquérir la « nature » de Bouddha. Les confucéens reprochent à cette école de ne former que des abrutis et des paresseux (1). L'école de Tien-Taé, fondée vers la même époque par Chi-Khaé, veut au contraire qu'on ajoute la science, ou ce qu'elle décore de ce nom, à la méditation, le *Chi* au *Kouan*. Une troisième école, celle des Kiaou-men, dédaigne la contemplation et recommande avant tout l'étude des livres bouddhiques. Elle se distingue de plus par les nombreuses prescriptions qui doivent remplir la journée du moine bouddhiste. Le matin quand il se lève, toutes les fois qu'il entend la cloche du couvent appeler à la priere, en passant ses vêtements, il y a des sentences pieuses qu'il doit répéter. On lui apprend comment il doit s'incliner devant un objet sacré, comment il doit lire les Sûtras, comment il doit marcher en mendiant par les rues, etc. L'esprit ritualiste du confucéisme a évidemment passé par là (2).

De nombreux traités bouddhistes, anciens et

(1) *Ibid.*, p. 215.
(2) *Ibid.*, p. 217 et suiv.

modernes, sont répandus par les soins de ces moines, de ceux surtout qui n'excluent pas « le livre » des moyens d'édification et de progrès vers la perfection (1). Ces traités sont quelquefois consacrés à l'exposition des points de vue particuliers aux écoles distinctes que nous venons de mentionner, plus souvent ce sont de simples recueils de légendes et de moralités bouddhistes, souvent enfin des formulaires magiques, toujours bien accueillis du peuple chinois. C'est à l'histoire, à peine ébauchée, des développements de la doctrine métaphysique du bouddhisme septentrional qu'il faut renvoyer l'étude des ouvrages de la première catégorie. La plupart des moines, comme le peuple chinois, s'en occupent très peu.

Un point qui reste obscur malgré l'abondance des renseignements sur l'organisation des monastères chinois, c'est celui qui concerne les rapports des *bonzes* ou moines bouddhistes chinois avec le Grand-Lama, le chef temporel et spirituel du Thibet. Reconnaissent-ils son autorité, sa prétention d'être l'incarnation permanente de l'âme de Bouddha, d'incorporer son reflet « terrestre » ? Nos sources sont muettes là-dessus. On ne voit pas qu'ils soient hostiles à sa dignité pontificale, on ne voit pas non plus qu'ils lui rendent hommage. Ce qui est certain, c'est qu'il n'exerce sur les communautés chinoises aucune espèce de juridiction. Les *bonzes* chinois restent très distincts des *lamas* thibétains et mongols. Ceux-ci

(1) Eitel, *ouv. cit.*, p: 34.

possèdent à Pékin et en d'autres lieux de grands monastères entretenus aux frais du trésor impérial, la dynastie tartare actuelle ayant encouragé l'immigration de ces moines qui lui sont dévoués. Les moines chinois proprement dits habitent des couvents élevés aux frais des dévots et vivent surtout d'aumônes, conformément à leur règle (1), c'est-à-dire en *Bikchou* (mendiants). Ils sont censés ne posséder que trois pièces de vêtements, une ceinture, un rasoir, une écuelle pour mendier, un pot à eau et une aiguille. Leur manière de mendier doit être réservée, exempte d'importunités, mais ils doivent frapper à toutes les portes, excepté à celles des veuves, des femmes non mariées, des rois, des hauts fonctionnaires et des maisons de débauche. Ils reçoivent une quantité de petites aumônes, bien que le peuple ne soit pas précisément bouddhiste. Mais on recourt souvent à leur ministère pour les exorcismes, les cérémonies funèbres, la célébration de certaines fêtes publiques, et le vague effroi de l'enfer bouddhiste, l'idée répandue que ces petites marques de munificence peuvent en atténuer les rigueurs ou soulager les morts contribuent à multiplier le nombre des donateurs. De temps à autre une dévotion individuelle se signale par un don considérable, et le fait est que, si chaque moine pris à part est et reste pauvre, il est des monastères très riches où tous les biens terrestres, or, argent, bétail, même des esclaves, sont accumulés en abondance. C'est comme dans

(1) Thomson, *Land and People of China*, p. 200.

notre Occident. Chaque moine doit rester pauvre, mais la communauté doit être riche. Par dérogation à la règle primitive, les communautés cultivent avec soin les terres qui leur appartiennent. On peut rencontrer parfois des bandes de trente à quarante bonzes qui parcourent les villes et les campagnes en chantant leurs prières, en répétant indéfiniment les noms de Fou et d'O-mi-tou-fou (Bouddha et Amitâbha) et recevant une telle quantité de dons en nature ou en argent qu'ils doivent se faire suivre de coulies, porteurs de ces pieuses oblations (1). Il est à craindre qu'avec le temps ces procédés n'aient, comme ailleurs, attiré beaucoup de paresseux qui prenaient volontiers leur effroi du travail pour une divine vocation. Leur costume de ville est une robe de bure grisâtre. Ils marchent nu-tête, leur écuelle à la main et leur chapelet passé autour du cou. Mais quand ils officient, ils sont revêtus d'une sorte de soutane jaune à manches très larges.

Il y a aussi des couvents de nonnes bouddhistes, qui portent le même costume, ou à peu près, que les moines, et qui parcourent les rues, l'écuelle des aumônes à la main. Elles sont soumises à des règles semblables, mais elles sont moins voyageuses et s'écartent peu de leurs couvents (2).

Dans tous ces couvents le supérieur exerce une autorité à peu près absolue, sans que nous sachions très bien quelles en sont les limites ni comment il

(1) Comp. De Groot, trad. Chavannes, *ouv. cit.*, pp. 729-731.
(2) De Groot, *ibid.*, p. 732.

est lui-même promu à sa dignité. Le ministère des Rites à Pékin tient sous sa surveillance le clergé bouddhiste comme tout ce qui concerne les choses religieuses dans l'empire chinois, mais il ne paraît pas s'immiscer souvent dans les affaires des communautés. Il y a probablement beaucoup de dédain confucéen dans cette réserve, de même que dans les relations officielles de l'empereur avec le Grand-Lama de Lha-Sa qui, de fait, est son vassal. Dans un couvent bouddhiste chaque moine a sa cellule à part où il doit se retirer pour méditer. Le supérieur a seul un appartement tout entier qui contraste par son confort et son luxe relatif avec les cellules de ses subordonnés. C'est là, paraît-il, que les étrangers admis en sa présence trouvent nombre d'objets d'origine européenne, montres, pendules, stéréoscopes, etc. Les monastères chinois sont hospitaliers. On peut s'y procurer le logement et la nourriture à d'honnêtes conditions. Il arrive souvent que des personnages riches ou titrés viennent s'y reposer, s'y rafraîchir le corps et l'esprit en faisant du couvent où ils prennent leur quartier le centre d'excursions hygiéniques dans des régions vantées pour leur beauté ou présentant des curiosités intéressantes. Car, nous le rappelons, ces couvents sont très souvent situés sur des points élevés, pittoresques et d'où la vue s'étend sur de grands horizons. Le seul désagrément, outre le bruit perpétuel des cloches et des gongs, est que ces couvents attirent beaucoup de mendiants, plus importuns et plus sales que les moines, vivant aux dépens des touristes. Ce qui est

plus sérieux, c'est que sous la surveillance directe du supérieur se trouve une imprimerie à caractères mobiles, et c'est de ces officines que sortent les nombreux traités dont nous avons parlé, qui trouvent un débit considérable dans la population de l'empire chinois (1).

Toutes nos idées européennes sont facilement confondues par un état religieux pareil à celui que présente la Chine. Nous répétons que le nombre des Chinois bouddhistes de profession est très restreint. A vrai dire, il n'y a guère que les moines qui soient vraiment bouddhistes déclarés. Ce qui n'empêche pas les particuliers de recourir à chaque instant, par superstition, calcul ou simplement dévotion momentanée, aux services de ce clergé monastique, vivant au milieu d'eux, de leurs aumônes, médiocrement estimé, à la fois reconnu et vilipendé par le gouvernement, ayant toutours conservé, quoiqu'il ait fait pour s'en dégager, l'empreinte étrangère de ses origines. Il n'est pas jusqu'aux confucéens, portant souvent leur dédain du bouddhisme jusqu'au mépris insultant, qui ne condescendent par moments à se servir des moines bouddhistes pour rehausser l'éclat des funérailles ou d'autres cérémonies. Comme les moines bouddhistes sont bien dressés à l'observation ponctuelle des rites les plus compliqués, on peut penser que cette vertu, si chère aux confucéens, n'est pas sans plaider parfois les circonstances atté-

(1) V., pour ces divers détails, Eitel, *ouv. cit.*, pp. 34, 35. — Thomson, *ouv. cit.*, p. 203. — Edkins, *Religion in China*, pp. 42-43.

nuantes en faveur des bikchous. D'autre part, ces moines, par cela même qu'ils prennent part aux cérémonies du culte des ancêtres, à des fêtes où l'immolation d'êtres vivants fait partie du rituel, paraissent sanctionner par leur présence active des croyances et des cérémonies qui sont en opposition radicale avec les principes de Bouddha. Tout cela ne peut s'expliquer que par la malléabilité de la pensée religieuse chinoise, toujours plus disposée à amalgamer les *sacra* de tout nom, de toute forme, de toute origine, qu'à les séparer pour les discuter et faire un choix raisonné. Le côté moral des croyances est le seul qui préoccupe les esprits sérieux, leurs conséquences politiques intéressent seules le gouvernement, et le sentiment qu'il y a peut-être danger d'offenser par une opposition déclarée un pouvoir mystérieux, surhumain, quelque avantage à user des recettes utiles aux corps ou aux âmes que les moines taoistes et bouddhistes recommandent, en un mot le levain superstitieux suffit pour maintenir le clergé bouddhiste dans cette position médiocrement flatteuse, mais très lucrative, qui consiste à être peu estimé, mais très recherché.

Par conséquent, les choses étant sur ce pied depuis si longtemps, il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point des siècles de bouddhisme toléré et reconnu ont amené des changements dans les idées et la morale généralement acceptée de la nation chinoise. Malheureusement là aussi les documents sûrs nous font défaut. Des Chinois seuls, familiarisés avec les procédés historiques de l'Europe, pourraient

nous éclairer à cet égard. Nous ne pouvons qu'esquisser des aperçus très généraux.

L'un des signes auxquels on s'aperçoit de l'influence du bouddhisme sur la physionomie générale de l'empire chinois, c'est l'étonnante quantité de *pagodes* ou châsses monumentales, dont non seulement les monastères, mais aussi les routes, les bords des fleuves, les abords des villes, les jardins des particuliers sont semés. Les pagodes sont les *stûpas* des Indous et ne paraissent pas avoir joué un grand rôle dans le bouddhisme méridional ; il en fut autrement dans la branche septentrionale, surtout après le temps d'Açoka qui en avait fait élever un grand nombre dans l'intérêt de sa propagande (1). Ce sont, d'une manière générale, de petits édifices affectant la forme pyramidale, élancée, avec des jours et des ornements nombreux. Les pagodes chinoises rappellent ordinairement par leur style architectural leur origine indienne. Toutefois il y aurait lieu de croire qu'elles se sont, pour ainsi dire, greffées sur les tours d'observation qui étaient affectées en Chine au service de surveillance, soit des fleuves dont on craignait les débordements, soit des frontières exposées aux incursions des ennemis (2). S'il en est ainsi, il est plus que probable que, dès l'antiquité, les Chinois aimaient à placer dans ces observatoires des préservatifs magiques, des amulettes, des formules contre le mauvais sort. Le bouddhisme

(1) Beal, *Buddhism in China*, p. 27 et 115.
(2) Thomson, *Land and People of China*, p. 200.

réussit donc sans peine à y loger ses reliques. Il n'était pas nécessaire de faire profession déclarée de bouddhisme pour respecter ces objets d'une crainte superstitieuse, il suffisait de leur attribuer une vertu de préservation au sens le plus général. Par la même raison il fut facile au clergé bouddhiste de multiplier les pagodes en les construisant à sa guise. Les propriétaires des maisons et des jardins se plaisent à les voir dans leur voisinage. Car elles passent pour chasser les influences pernicieuses et les esprits du mal.

Le bouddhisme n'a fait ici que développer à son profit la tendance invétérée en Chine qui fait croire aux amulettes et aux charmes, cette tendance si visible déjà dans le taoisme. Mais il lui a imprimé un caractère particulier en lui donnant pour objet les reliques de Bouddha et de ses saints. En l'absence d'un Dieu vivant supérieur à la nature et à Bouddha, celui-ci disparaissant insensiblement dans les brumes du Nirvâna, le besoin d'une divinité plus concrète, qui se fait jour dans l'adoration d'Amithâbha, de Kouan Yin et d'autres reflets de Bouddha, s'est également emparé des objets matériels qui ont eu un rapport, un contact quelconque avec les personnes sacrées. Nous savons combien est répandu dans toutes les religions à sorciers l'idée que tout ce qui fait partie du corps du sorcier, tout ce qui l'a touché est doué par cela même d'une vertu particulière. Son esprit a imprégné tout objet venant de lui.

Cette croyance animiste, remontant au chamanisme, coïncidait trop bien avec le désir des boud-

dhistes de conserver les influences sanctifiantes inhérentes aux restes matériels de leurs saints divinisés, pour que le bouddhisme chinois n'attachât pas une valeur extrême aux reliques et pour que les Chinois en général ne se sentissent pas animés d'une crainte superstitieuse pour ces réceptacles de vertus surhumaines. Les pagodes sont les châsses où sont renfermées ces reliques sacrés. Les reliques bouddhistes sont en nombre incalculable. Les plus renommées sont un cheveu de Bouddha, ou des grains de poussière détachés de ses pieds, ou bien des parcelles de ses vêtements (1). Viennent ensuite des reliques tout aussi intéressantes provenant de ses amis et des héros de la foi bouddhiste. Une des plus vénérées, que M. De Groot a pu contempler au monastère de la *Fontaine qui sourd* dans la province de Fou-Kien, est une dent de Bouddha qu'on lui montra au fond d'un tabernacle grillé. C'est une dent molaire à moitié rongée qui n'a pu, dans l'opinion de l'observateur hollandais, appartenir qu'à un éléphant (2). Ces reliques sont l'objet d'un véritable culte. On leur adresse des prières, on allume des cierges devant elles, on leur fait hommage de fleurs et d'encens, et il est inutile d'ajouter qu'elles font des miracles à foison.

Le goût et le culte des reliques semblent donc avoir été naturalisés en Chine par le bouddhisme.

(1) Eitel, *ouv. cit.*, p. 31.

(2) De Groot, *ouv. cit.*, p. 179. Nous ne devons pas oublier qu'en fait d'insanités du même genre l'Europe n'a rien à reprocher à l'Asie.

Nous n'en voyons pas trace dans les anciens documents ni dans l'école confucéenne malgré son extrême vénération pour son maître et ses plus illustres disciples. Le taoisme lui-même, bien que si riche en formules magiques, en charmes, en amulettes, n'a pas eu la passion des reliquaires. C'est donc bien au bouddhisme que l'honneur en revient.

A d'autres égards son influence a été plus heureuse. Il serait inimaginable qu'une prédication inspirée malgré toutes ses petitesses par l'amour de l'homme, et spécialement du faible, du petit, du souffrant, n'eût pas agi sur la moralité générale et incliné les cœurs vers des maximes plus douces, plus humaines, que celles qui prévalaient auparavant. Cette action ne s'est guère fait sentir sur la législation, précisément parce que la classe lettrée qui détient le pouvoir est demeurée confucéenne. Les supplices infligés aux criminels en Chine sont demeurés empreints d'une cruauté odieuse. Mais beaucoup d'établissements et d'actes charitables ont été et sont encore à chaque instant inspirés par le noble souci du soulagement des misères. Quelque chose de tendre s'est mêlé à la stricte et froide justice de la morale confucéenne et au grossier utilitarisme de l'école du Tao. Cette préoccupation de la diminution des souffrances s'est étendue à l'animal que la morale bouddhiste défend de maltraiter et de tuer. Il est vrai que c'est en vertu d'un principe métaphysique dont la vérité est fort contestable et dont les conséquences ne tardent pas à devenir ridicules

et absurdes. La croyance en la transmigration des âmes poussa les premiers bouddhistes à condamner l'usage de la nourriture animale. Le vrai bouddhiste est végétarien et ne songe pas à se demander si les plantes, elles aussi, ne sont pas des âmes réduites par la loi de justice à l'état inférieur de la végétation. Il y a des dévots qui se font un devoir d'acheter au marché les oiseaux et les poissons mis en vente, s'ils vivent encore, pour leur rendre la liberté. Il y a même des associations organisées dans ce but spécial. D'autres entretiennent quelque animal domestique jusqu'à sa mort naturelle ou bien s'abstiennent pendant un laps de temps déterminé de nourriture animale. C'est un vœu que l'on fait en cas de danger, de maladie, ou pour réussir dans la poursuite d'une fin désirée. Le Chinois tourne tout en porte-bonheur ou en conjuration. Enfin c'est une œuvre pie que de mettre des animaux en pension dans un couvent bouddhique (1).

En effet les couvents de cette catégorie ont le plus souvent des enceintes réservées aux animaux qu'on leur confie pour les mettre à l'abri de tout mauvais traitement. Il y a des étables pour les quadrupèdes, des viviers pour les poissons. Ce sont surtout les cochons qui sont l'objet de ces intentions pieuses. Les jours de fête un nombre considérable de dévots viennent visiter le local qui leur est attribué pour leur jeter des aliments, et c'est ce singulier spécimen de la dévotion bouddhiste qui a fait croire à quelques

(1) De Groot, *ouv. cit.*, p. 728.

Européens que l'espèce porcine était honorée d'un culte spécial par les Chinois (1). Au-dessus de l'endroit où vivent ces pensionnaires du couvent, on lit le grand commandement bouddhique : *Epargnez la vie !* A côté est la boîte destinée à recevoir les aumônes. La même bonne œuvre se répète au bord des viviers remplis de poissons dont beaucoup atteignent d'énormes dimensions (2).

Mais là encore se retrouve cette manière chinoise de ne se servir du bouddisme que momentanément, par accès, et sans se croire tenu pour cela d'en faire profession. Les mêmes dévots qui rendent hommage au principe bouddhiste du caractère sacré de toute vie animale ou humaine mangent régulièrement de la viande, mangent en particulier beaucoup de chair de porc, et, quand ils peuvent s'y adonner, se livrent passionnément aux plaisirs de la chasse et de la pêche. Je doute que leurs libéralités envers les animaux nourris dans les couvents soient dictées, ainsi que le pense M. Eitel, par une idée de compensation (3), comme s'ils croyaient racheter de cette manière leur violation quotidienne du principe bouddhiste. Aucun autre observateur ne confirme cette explication. J'incline bien plutôt à croire que, venus au monastère dans un but d'utilité, pour obtenir de

(1) C'est probablement aussi l'origine du conte bleu, si étrangement exploité il y a quelques années, d'après lequel le peuple chinois aurait pour coutume de livrer des enfants à la voracité des porcs.

(2) Eitel, *ouv. cit.*, pp. 34-35. — De Groot, *ouv. cit.*, pp. 728-729.

(3) *Ibid.*

la puissance adorée dans ce saint lieu secours, guérison, protection ou simplement une garantie contre les périls d'outre-tombe, ils se conforment à la règle spéciale du culte qu'ils désirent utiliser. C'est bien là l'idée payenne du rite particulier qu'il faut observer quand on vient adorer une divinité particulière. Les Grecs et les Romains ne comprenaient pas les choses autrement et s'astreignaient, quand ils faisaient leurs dévotions dans un sanctuaire quelconque, à l'observation des conditions rituelles exigées par le sacerdoce ou la divinité du lieu.

Enfin, l'un des résultats les plus clairs de la prédication bouddhiste en Chine est d'avoir répandu, sur l'état des âmes après la mort, des idées beaucoup plus concrètes que celles dont la vieille tradition chinoise, le confucéisme son simplificateur, le taoisme lui-même, qui semble sur ce domaine d'outre-tombe avoir beaucoup emprunté au bouddhisme, auraient encouragé la propagation. Nous avons vu sous quelles couleurs brillantes elle décrit le Paradis occidental où règne Amitâbha ; elle a peut-être dépensé plus encore d'imagination dans la description des tourments réservés aux transgresseurs des lois morales ou passant pour telles à ses yeux. Ainsi les monastères bouddhistes en Chine contiennent ordinairement une série de petites cellules où sont représentées sous de grosses couleurs les scènes qui remplissent les « dix-huit enfers » (1) de lamentations et de cris de douleur. Car il y a sous terre huit enfers

(1) Mayers, *Chinese Reader's Manual*, II, 310.

où la chaleur est intolérable et dix autres où le froid n'est pas moins atroce. Chacun de ces grands enfers est flanqué d'une quantité d'annexes, si bien qu'il y a plus de cent mille lieux de torture dans ce monde souterrain. Il en est un spécialement réservé aux femmes. Il se compose d'un immense marais de sang brûlant où les infortunées doivent bouillir sans espoir de rémission. Dans les autres, ce ne sont que membres déchiquetés, entrailles brûlées, crânes défoncés, corps broyés de mille manières. On nous en épargnera la description. Mais il faut ajouter que les bonnes œuvres faites à l'intention des damnés, les cérémonies que l'on demande en leur faveur au clergé bouddhiste, les formules mystérieuses qu'on peut acheter à la même officine ont pour résultat d'adoucir le sort de ces malheureux et même de leur ouvrir la porte de leur prison. Il y a en effet tout un rituel de prières extrêmement compliquées, visant tous les cas particuliers, soit pour obtenir la purification des pécheurs vivants, soit pour les soulager, s'ils sont morts, soit pour les tirer de l'enfer où ils pâtissent pour les faire renaître dans le Paradis occidental. Des traités apocryphes font sans vergogne remonter jusqu'à Sâkyamouni lui-même des enseignements relatifs à cette espèce de rédemption. Ce rituel est tout cousu de formules sanscrites que nul ne comprend. Il est d'ailleurs d'un maniement très difficile pour celui qui n'est pas habitué à le célébrer. Un laïque en serait incapable, le prêtre seul possède la clef du grimoire. Alors, le prix de la cérémonie étant versé d'après un tarif qui s'élève selon

la longueur qu'elle doit avoir et l'efficacité qu'on entend lui donner, le prêtre bouddhiste, tenant à la main le sceptre magique dont il se sert pour conjurer et exorciser, dessinant des cercles et des diagrammes mystiques, aspergeant par intervalles d'eau bénite l'autel couvert de fleurs, se plongeant à plusieurs reprises dans une méditation extatique, faisant ensuite des gestes bizarres, ce prêtre célèbre la cérémonie rédemptrice. De ses doigts disposés de manière à imiter la forme de la lettre sanscrite *hri* partent, assure-t-il, des rayons de lumière rouge qui détruisent l'enfer (1).

Ce monceau de superstitions mêlées à des calculs évidents nous montre le clergé bouddhiste sous un jour très peu favorable et nous porte à admettre le bien fondé des assertions à peu près unanimes des voyageurs qui nous le représentent comme tout à fait déchu de la ferveur austère qui distinguait les premiers missionnaires de la bonne Loi. Cependant il faut toujours prendre garde d'envelopper tout un nombreux corps dans les accusations méritées par un trop grand nombre de ses membres. Il en doit être en Chine comme il en fut dans notre occident lors des périodes de corruption par lesquelles passèrent aussi nos ordres monastiques. Même aux plus mauvais jours il y eut des moines sincères et purs qui continuaient la tradition de renoncement complet au monde des premiers fondateurs. M. Ed-

(1) Comp. Eitel, *ouv. cit.* pp. 37-38. — De Groot, *ouv. cit.* pp. 410, 412.

kins, l'un des missionnaires anglais qui ont pénétré le plus avant dans l'intérieur de la Chine et qui a visité beaucoup de monastères bouddhistes, affirme qu'il y a rencontré plus d'un ascète vivant, en toute bonne foi comme en toute pureté d'intention, de méditations, d'épreuves volontaires et de prières (1). En Chine comme ailleurs il y a de ces déceptions, de ces dégoûts, de ces amères douleurs qui, dans un certain état de croyance et d'esprit, poussent irrésistiblement les âmes religieuses dans le sépulcre anticipé du cloître. On y savoure comme un avant-goût du Nirvâna.

Il faut ajouter que le bouddhisme chinois compte dans son sein plusieurs tendances dont quelques-unes méritent mieux que le jugement sévère motivé par les spéculations dont nous venons de parler. Il y a par exemple une association bouddhiste qui s'est constituée il y a trois siècles et qu'on dit assez répandue dans les provinces de l'est, bien qu'elle ait eu à subir des persécutions de la part de l'autorité impériale, excitée, dit-on, sous main par le clergé regardé comme orthodoxe. Plusieurs de ses membres auraient même été crucifiés, probablement parce qu'ils refusaient de prendre part comme les autres à tous les actes de la vie publique. C'est l'association dite des *Wou-Wei-Kiao*, c'est-à-dire *inactifs* (2), ce qui indique en Chine une tendance mystique. Ils sont bouddhistes de profession, mais en réaction

(1) Edkins, *ouv. cit.* trad. de Milloué, pp. 108-109.
(2) D'après Edkins, *ouv. cit.*, trad. de Milloué, p. 234.

contre l'idolâtrie et le ritualisme qui ont envahi le bouddhisme chinois. Ils ont conservé du bouddhisme primitif la répugnance pour tout aliment animal. Cette répugnance, d'abord fondée sur le dogme de la transmigration, a fini par devenir héréditaire, et plusieurs d'entre eux ne se sont faits chrétiens qu'après avoir reçu l'assurance qu'ils pourraient continuer, si bon leur semblait, à ne se nourrir que de végétaux. Ils ne croient pas à l'efficacité des prières sacerdotales. Pour eux Bouddha est devenu le Dieu de l'univers et ils refusent de rendre un culte à ses statues et à ses images, les déclarant indignes de sa majesté. Ils ne veulent pas même avoir de temples et, dans un sentiment exalté de poésie religieuse, ils font de l'univers lui-même le seul vrai temple de Bouddha. « Le parfum des fleurs, » disent-ils, « est » l'encens que la nature lui offre; le chant des » oiseaux, le concert qu'elle lui fait entendre; les » murmures du vent et la mélopée des vagues sont » les accents de prière qu'elle fait monter vers sa di- » vinité. Le ciel et la terre sont l'image de Bouddha, » présent toujours, présent partout. » Ils se réunissent dans des galeries où l'on ne voit qu'une tablette dédiée au Ciel, à la Terre, aux parents et aux maîtres enseignants. Ceci semble bien rentrer dans le genre confucéen. Mais devant la tablette sont posées simplement quelques tranches de pain, du riz et des tasses de thé. C'est pourquoi le peuple désigne cette religion sous le nom de « religion du thé » ou de « religion du pain ». Il paraît toutefois qu'il se mêle à leurs exercices religieux des scènes d'extase qui, par la répé-

tition, deviennent exécutables à volonté et où les adeptes croient trouver la preuve que l'âme de l'extatique peut sortir de son corps et y rentrer quand il lui plaît. Il faut noter aussi qu'ils ne se séparent pas de la société, qu'ils se marient, exercent différentes professions et que par conséquent leur bouddhisme est plus nominal que réel. On serait tenté de les appeler les quakers du bouddhisme chinois (1).

Comme les quelques moines sincères dont M. Edkins a constaté l'existence dans les monastères qu'il a visités, les Wou-Wey-Kiao ne sont que des exceptions dans ce grand corps bouddhiste qui, comme un vieux saule, ne vit plus que par son écorce. La vie spirituelle s'en est presque complètement retirée. La règle monastique est devenue un métier, et ce n'est pas en prêchant les idées contestables, mais grandes et austères, du bouddhisme originel, c'est en fournissant des aliments aux deux faiblesses du peuple chinois, le ritualisme et la superstition, que le clergé bouddhiste se maintient. Le bouddhisme, tout hommage rendu à sa vitalité première, contenait-il en lui les éléments d'une réforme sérieuse, une fois que, pareil à tous les grands mouvements religieux, il se serait altéré et vicié en se communiquant à des multitudes incapables de le saisir dans sa pureté ? Il est permis d'en douter. Cette religion de la mort, qui l'est d'autant plus qu'on se rapproche de sa source, n'inspire pas cet amour du progrès, de l'amélioration de l'état de choses où l'on vit, qui est le principe in-

(1) Edkins, *ibid.*, 234-238.

dispensable à toute réforme digne de son nom. La figure vénérable de Bouddha apparaît de loin avec son placide sourire, pâlissant de plus en plus dans le silence d'un crépuscule sans lendemain. Elle peut attirer des contemplateurs, elle ne suscite pas de réformateurs. S'il était permis d'employer une expression théologique d'occident, nous dirions d'elle que c'est un Christ à qui manque le Saint-Esprit.

On a quelquefois dit du bouddhisme, bien à tort selon nous, qu'il était la négation radicale des religions de la nature. Bouddha n'a nullement nié les dieux-nature ni la nature elle-même. Il a déclaré celle-ci menteuse et douloureuse, ceux-là finis et impuissants, ne pouvant donner plus que la nature elle-même dont ils sont inséparables. La grandeur de sa pensée religieuse consiste en ceci qu'il a clairement vu la nécessité de les dépasser pour échapper à leur puissance. Mais, au-dessus de la nature visible, il n'a pas reconnu l'esprit de vie qui la domine et la pénètre, son regard s'est voilé, et il n'a pu concevoir que cet état indéfinissable du Nirvâna, suprême degré de l'être, dont ses disciples se demandent s'il est l'inconscience ou le néant. Il n'est pas étonnant que les masses bouddhistes aient simplement superposé Bouddha, en Chine et partout, aux dieux-nature qu'elles adoraient avant lui et dont il ne contestait ni l'existence ni le pouvoir relatif. On passe insensiblement d'eux à lui. Le bouddhisme, bien loin d'être la négation du naturisme polythéiste, en est au contraire le dernier mot. Ce mot est obscur, mais terrible, il est ou le non-être ou ce qui y ressemble tellement qu'on ne l'en distingue plus.

CHAPITRE XVII

LA RELIGION POPULAIRE

Sommaire : Calendrier chinois. — Fêtes du Nouvel an. — Fête de Chang-Ti. — Procession de la pluie. — Kouan-Ti, dieu de la guerre. — Fête des Lanternes. — Les Seigneurs des trois Mondes. Culte de la Terre, les Sia. — Dieu de la Littérature. — Fête de Kouan Yin. — Le saule et le pêcher. — Dieu solaire de la production. — Les exorcistes. — Fête de Bouddha. — Baptêmes bouddhistes. — Bateaux-Dragons. — Les Dames-Mères. — Fête des Morts. — La Tisserande et le Vacher. — Le dieu de la Cuisine. — Fêtes lunaires. — La jambe pendante. — Les cerfs-volants. — Voyage au ciel des dieux domestiques. — Les Seigneurs des Murs et des Fossés. — Conclusions.

Si quelque chose doit confirmer ce que nous croyons avoir établi quant au véritable rapport du peuple chinois avec les formes religieuses déterminées qui planent en quelque sorte sur sa tête et pénètrent plus ou moins avant dans ses sympathies, sans qu'aucune d'elles puisse se vanter de posséder son adhésion exclusive, c'est une vue d'ensemble sur la religion populaire proprement dite, telle qu'elle se déploie dans les fêtes publiques, les anniversaires, les coutumes religieuses privées. On n'y retrouve exclusivement ni le confucéisme et sa correction réfrigérante, ni le taoisme systématique, ni le bouddhisme de n'importe quelle école. C'est autre chose que tout cela, mêlé à des éléments qui se rapprochent tantôt de l'un, tantôt de l'autre système; mais,

avant tout, c'est la tradition, la vieille coutume qui s'affirme, sans se demander si elle est d'accord avec Confucius, Lao-Tseu ou Bouddha, sans chercher non plus à les contredire. Au fond ce serait le taoisme, tel qu'il est sorti des siècles qui suivirent Lao-Tseu, qui s'arrangerait le mieux de toutes ces démonstrations de la religion populaire. Car il n'a guère fait autre chose que s'approprier tout ce qu'il a rencontré de légendes, de coutumes locales et de superstitions. Le bouddhisme, qui l'a imité en cela, se trouve toutefois, par quelques-uns de ses principes essentiels, dans l'impossibilité de s'associer complètement à beaucoup de fêtes mondaines autant que religieuses et marquées par des immolations sanglantes. Mais on ne voit pas qu'il condamne ceux qui y prennent part. Cette juxtaposition d'éléments, qui ailleurs qu'en Chine seraient réfractaires, voilà ce qui caractérise la religion chinoise, et on se trompera toujours quand on prendra l'une de ces formes déterminées pour son exposant complet ou pour son fondement essentiel.

Quand on veut se faire une idée d'ensemble de la religion populaire en Chine, il n'est pas de meilleure méthode que celle qui a été suivie par M. De Groot. Elle consiste à prendre le calendrier chinois et à noter dans l'ordre de leurs dates les cultes, célébrations, cérémonies de genres divers que chacune d'elles ramène (1).

(1) La revue passée en détail par M. De Groot a pour théâtre Emoui (Amoy) et par conséquent il y aurait à signaler des différences

L'année chinoise se compose de douze mois lunaires de 29 ou 30 jours, ce qui rend nécessaire de temps à autre l'intercalation d'un mois supplémentaire, et elle commence à la nouvelle lune qui tombe entre le 21 janvier et le 19 février. Les fêtes du nouvel an chinois sont ce qu'on appelle chez nous très carillonnées. Tout le monde y prend part. C'est un nettoyage général des maisons et des corps. Les préparatifs commencent plusieurs jours d'avance et, comme chez nous, cette époque est marquée par de nombreux cadeaux faits par les parents aux enfants, par les supérieurs à leurs subordonnés, par les amis entre eux. On ne se couche pas dans la nuit qui fait le passage du dernier jour de l'année qui s'en va au premier de la nouvelle, et avant même le lever du soleil on présente au Ciel sur une table dressée devant la porte de la maison une offrande d'encens, de cierges, de thé, d'oranges et de sucreries. L'officiant, qui est le chef de la famille, touche de son front au moins trois fois le sol. Puis on réitère cet hommage aux « Seigneurs des trois Mondes », *San Kaé-Kong*, divinités qui n'ont rien à faire avec la trinité bouddhiste (1). Ce sont des génies chinois pur-

locales si l'on se transportait dans une autre région. Mais ce ne seraient que des variantes sans importance quant au caractère général de la religion du peuple chinois. Tous les détails réunis dans ce chapitre, à moins d'indication spéciale, sont extraits de l'ouvrage de M. De Groot.

(1) Le Musée Guimet possède un beau spécimen de ce trio. C'est une question ouverte aux futurs historiens de la religion chinoise de savoir si cette triade, associée au culte du Ciel, ne correspond pas à celle de Zeus, Poséidon, Hadès, de la mythologie homérique, laquelle

sang qui ont pour département spécial le ciel, la terre et l'eau. La table demeure dressée jusqu'au troisième jour. Après chaque offrande les adorateurs font partir une quantité de pétards. C'est probablement pour effrayer les mauvais esprits, mais il est à présumer que, comme chez nous, les détonations bruyantes sont un signe de réjouissance et un objet d'amusement. Tous les voyageurs se plaignent du bruit assourdissant qui, en pareilles occasions, se prolonge en Chine pendant des heures entières et se répète plusieurs jours consécutifs.

De plus on fait une offrande en l'honneur des « dieux domestiques », dont les images se trouvent d'ordinaire dans une armoire ouverte en face de l'entrée principale. Il existe une certaine variété d'une maison à l'autre quant au choix de ces divinités protectrices. Mais le plus souvent on y rencontre Kouan Yin, le prince Ké (voir plus loin, p. 598), le dieu de la Richesse et Tsao-Koun-Kong, le duc-prince de la Cuisine. Le 1er et le 15 de chaque mois on renouvelle l'offrande, toujours accompagnée de cierges allumés et de bâtonnets d'encens brûlés. Mais nous devons noter que depuis le 24 du mois précédent ces dieux ont quitté la maison pour faire leur rapport au Ciel sur la conduite de leurs hôtes. Ils ne reviendront que le 3e jour du nouvel an.

Enfin les ancêtres reçoivent aussi le même genre d'hommage, avec adjonction de tartes au riz fer-

semble avoir succédé aux dualités premières, Ouranos et Géa, Kronos et Rhéa.

menté, de libations de vin et de papier étamé, découpé en pièces d'argent, dont on brûle une quantité. — A ce propos et une fois pour toutes, nous signalons cette coutume chinoise de figurer en papier les objets sacrifiés, qui sans doute aux temps passés étaient offerts en nature et brûlés pour qu'ils parvinssent aux défunts. Ce n'est pas autre chose qu'une « survivance » de sacrifices qui, sous leur forme réelle, sont tombés en désuétude. On comprend aisément que, sous cette forme figurée, ils ont pu augmenter indéfiniment en nombre et en variété.

Une cérémonie singulière, spéciale au second jour, consiste à « ouvrir les puits » qu'on avait fermés la veille du nouvel an par égard pour les esprits aquatiques. On ne doit pas les déranger en puisant de l'eau pendant le grand jour. La fermeture se compose d'une espèce de tamis par lequel l'esprit du puits peut passer si bon lui semble. Le second jour, on allume des cierges et on dépose des sucreries à côté du puits pour se concilier ses bonnes grâces.

Enfin beaucoup de familles exposent devant leur porte la nourriture destinée au repas du soir pour que les âmes errantes, délaissées et par conséquent affamées, puissent en prendre leur part. C'est une croyance très répandue dans le peuple chinois qu'il y a des « esprits affamés », c'est-à-dire négligés par leur descendance et dont il faut redouter la voracité. La charité comme la prudence conseille de leur fournir les moyens de se rassasier.

Le troisième jour est donc celui du retour des « dieux domestiques », et, pour les recevoir avec hon-

neur, on leur envoie sous forme de papier que l'on brûle, des chevaux, des voitures, des palanquins, des porteurs, et même de l'argent, toujours en papier. Sur chaque feuille on écrit le nom du dieu auquel elle est destinée. On brûle de même le salaire des porteurs, et le lendemain avant midi on offre aux dieux de retour un repas substantiel dont, chez les riches tout au moins, les « trois offrandes alimentaires », *San-Sing*, un canard, une poule, une tête de porc, font toujours partie.

Le cinquième jour se fait un grand balayage ; car les balais ont dû rester immobiles pendant cinq jours, en vertu de la légende de Ngeou Ming. Celui-ci, ayant reçu une jeune et belle esclave de la bienveillance d'un esprit lacustre, devint fort riche par sa protection. Mais un jour, au nouvel an, il s'emporta contre elle au point de la frapper de son fouet. Aussitôt elle disparut dans les balayures et Ming redevint pauvre. C'est pour cela qu'on ne balaie pas au commencement de l'année. Mais le cinquième jour met fin à cette fête du nouvel an chinois, qui n'est fête publique que parce que tout le monde y prend part; on aura remarqué en effet le caractère strictement privé de toutes ces cérémonies.

Le neuvième jour est celui de la fête spéciale du Ciel, Chang-Ti, dont on célèbre « la naissance » ou plutôt la renaissance; car c'est évidemment une fête du Ciel printanier comme celles dont l'idée se retrouve chez un si grand nombre de peuples. A l'intérieur des maisons un repas de sacrifice est préparé en l'honneur du Régulateur suprême, de

« l'Empereur de Jade », c'est-à-dire d'excellence, comme il s'appelle aussi. Une tête de porc est obligatoire dans le menu et la table est posée sur quatre chaises pour qu'elle soit plus élevée. Encens, cierges, mets délicats de genres divers, confitures, tourtes, gâteaux, notamment des gâteaux oblongs passés les uns dans les autres comme les anneaux d'une chaîne et représentant les années qu'on désire recevoir de la bonté celeste, figurent sur la table. On y remarque aussi le gâteau-tortue, moulé de manière à reproduire la forme de cet animal sacré, symbole aussi de longue vie et sortant de ses cachettes au printemps. Ces gâteaux sont rouges, couleur du bonheur. C'est à l'occasion de ce repas qu'on invite souvent un prêtre taoiste qui vient prier pour la famille et brûler cérémonieusement avec gestes et mouvements rituels le papier sur lequel il a inscrit les vœux dont on lui a fait part. Cela fait, il reçoit son salaire, deux cents sapèques (environ un franc), et s'en va. Alors tous les membres de la famille viennent brûler de l'encens, se prosterner, faire des libations, brûler des papiers « votifs » et tirer des pétards. La fête se prolonge jusqu'au lendemain, et, chose à remarquer, cette fête est ordinairement rehaussée dans les familles aisées par une représentation théâtrale que l'on considère aussi comme un hommage rendu au Ciel. Des troupes d'acteurs sont louées à cet effet, et il y a souvent des gens qui, dans le cours de l'année, pour un motif quelconque, guérison d'un enfant, grossesse de la femme, font vœu d'offrir au Ciel, le jour de sa fête prochaine, ce genre de divertisse-

ment. N'est-ce pas la même idée qui a présidé dans notre antiquité à la célébration des jeux publics regardés comme plaisant aux dieux tout aussi bien qu'aux mortels ?

Du reste, la vieille suprématie du Ciel comme objet de la religion se révèle encore dans le fait que devant la plupart des maisons une lanterne de papier est suspendue en son honneur d'une manière permanente. Allumées le soir devant les boutiques, ces lanternes font aussi l'office d'enseignes. A l'intérieur elles sont en verre. Chaque soir on brûle en l'honneur du Ciel un ou trois bâtonnets d'encens.

Mais, à côté des cérémonies privées, le jour de naissance du dieu du ciel sert de motif à un office taoiste, *tsiô*. Les offrandes ont été réunies au moyen d'une souscription faite dans le quartier. La liste des souscripteurs est brûlée après l'office, manière de la remettre au dieu du ciel. Deux grands mannequins de papier, assis l'un sur un tigre, l'autre sur une licorne fantastique, destinés aussi à être brûlés, veillent sur les offrandes pour empêcher les esprits mal intentionnés de s'emparer d'une part qui ne leur revient en aucune façon. Les prêtres, vêtus d'une longue robe de soie rouge brodée de fil d'or, d'une forme voisine de nos chasubles, la tresse dorsale ramenée sur la tête et coiffés d'un bonnet noir, arrivent processionnellement. Sur la route ils ont distribué des amulettes en papier aux souscripteurs et reçu les prières écrites qu'ils se chargent de transmettre au Ciel. Ceux qui les leur confient doivent avoir eu soin d'y inscrire leurs noms et prénoms, la

date de leur naissance, l'endroit où ils demeurent, pour que le dieu ne puisse faire de confusion. La première partie du service se compose de chants dans lesquels on invite le dieu à honorer le temple de sa présence. L'accompagnement usuel de musique et de gongs est de rigueur. Les prêtres exécutent aussi des marches variées tout autour de l'autel; quelques-unes sont très rapides. C'est après cela qu'on lit en cérémonie, mais très vite, les prières des souscripteurs et des bienfaiteurs du temple. Les mets sont offerts au Ciel aux sons de la musique, puis replacés sur la table, et des heures se passent ensuite en prières et en chants jusqu'à ce que le soleil se couche, quelquefois même plus tard. Enfin, on brûle les prières, des objets en papier et même une figure de papier qui est censée transmettre le tout à son adresse. Les offrandes sont enlevées, distribuées aux chefs du temple et aux souscripteurs, les prêtres reprennent leurs habits ordinaires, rendent la liberté à leurs tresses, et on se sépare. Très souvent le soir on achève la fête en donnant la comédie dans l'avant-cour du temple. — On voit que cette célébration publique de la fête n'est que la répétition de ce qui se passe à l'intérieur des familles.

Le quartier ou la rue, que l'incendie ou l'épidémie ou tout autre fléau a visités, célèbrent aux frais des habitants une cérémonie très semblable. Parfois un porc tout entier figure parmi les offrandes, et quand on les présente au Ciel en pleine rue, l'autel est si élevé que les passants peuvent passer des-

sous. Les jours où de telles fêtes se célèbrent, les rues sont tendues d'étoffes multicolores avec figures, fleurs, inscriptions et lanternes.

C'est aussi en l'honneur du Ciel qu'ont lieu les processions pour « demander la pluie », réclamées souvent par le peuple, quand le magistrat du lieu n'en prend pas l'initiative; mais on y associe souvent le « père des Murs et des Fossés », divinité locale. Le mandarin principal et quelques inférieurs se rendent dans un temple, habillés très simplement de chanvre ou de coton, en signe d'humilité. Pendant que les prêtres, taoistes ou bouddhistes, chantent leur office, les mandarins allument des bâtons d'encens et en font l'offrande avec de profondes révérences et en touchant trois fois de leur tête le sol de l'édifice. Après quoi la prière votive est brûlée. Mais ce n'est là que le prélude de la procession à laquelle prennent part de nombreux adorateurs, précédés par les plus âgés en habit de deuil. Viennent ensuite les prêtres, puis la foule. Quelques-uns ont un chapeau de bambou à très larges bords qui semble présager la pluie désirée. Deux hommes portent un seau d'eau où trempe un rameau vert servant de temps à autre à asperger les assistants qui crient alors: «Viens, pluie!» Un oiseau en papier, présage de pluie, et un nain difforme, également en papier, démon de la sécheresse, sont aussi portés dans le cortège qui marche en observant du reste un profond silence. Tout à coup le gong retentit, tous se prosternent et crient : «Ciel impérial, nous te supplions de nous donner la pluie ! » Cela se répète de distance en distance.

Devant la maison des mandarins, entre deux bannières portant également l'inscription : « Nous te supplions de nous donner la pluie », une table est dressée; sur cette table est un cendrier posé entre deux cierges. Quand la procession passe, le mandarin vient allumer ses bâtonnets d'encens et les placer dans le cendrier. Il touche neuf fois du front la terre, et les processionnistes soulignent sa supplication en redoublant la leur. Le démon de la sécheresse est enfin déchiré, jeté à l'eau. Quand par malheur la pluie se fait encore attendre, le dieu des Murs et des Fossés est placé tête nue, hors du temple, au soleil, pour qu'il sente lui-même combien la chaleur est intolérable. Si cet ingénieux moyen ne réussit pas encore, les mandarins édictent l'abstention de la viande jusqu'à ce que la pluie tombe. On pense en effet que la rigueur du Ciel provient de ce qu'il est irrité des transgressions qui se commettent et on impose ainsi une pénitence au peuple tout entier.

Le 13 du premier mois, on célèbre la fête de Kouan Ti, dieu de la guerre, que l'on représente ordinairement cuirassé, botté, l'armet sur la tête et tenant par la bride une monture bizarre qui tient du cheval par le corps et d'un animal fantastique par la tête, un museau à oreilles droites semblables à celles d'un dogue (1). Une légende très répandue fait de lui un homme divinisé. Il se serait signalé par des exploits prodigieux dans les derniers temps de la dynastie des Han. Il est probable qu'il y a dans cette divinisa-

(1) V. Musée Guimet, nº 1216.

tion un effet de quelque prédication taoiste. Un tel dieu ne saurait être bouddhiste. C'est au XII[e] siècle qu'il fut canonisé par l'empereur Houei Tsoung sous le titre de « Seigneur de la Fidélité et de la Générosité » ; en 1128 il reçut en outre celui de « Roi de la résistance intrépide, de la Guerre et de la Paix » ; toutefois sa divinité ne fut complète qu'à partir de 1594, sous Chên Tsoung, des Ming, qui lui conféra le *Ti*. En 1828, à l'occasion de la défaite des Musulmans insurgés, il reçut de nouvelles distinctions. Kouan-Ti est en même temps un dieu protecteur des marchands, et comme, dans sa légende, il passe pour avoir beaucoup étudié pendant sa jeunesse, il est aussi devenu l'un des cinq dieux de la littérature. Quand on le représente en cette qualité, il est assis, costumé en mandarin, tenant un livre à la main (1). Ses fêtes tombent les 13 du premier et du cinquième mois. On dispose devant son image des viandes choisies et le soir on joue la comédie en son honneur. La légende taoiste ne recouvrirait-elle pas un vieux culte du ciel du printemps, d'une personnification analogue au Mars latin ? C'est ce qui nous semble probable, car cette date du 13 ne répond à rien dans sa légende elle-même. Mais pour le peuple chinois il n'est plus autre chose depuis longtemps que le héros de ce conte qui ressemble à un roman de chevalerie. En 1855, dit M. Douglas (2), lors de la révolte des Taé-Ping, Kouan-Ti combattit à côté des

(1) V. le n° 1658 du Musée Guimet.

(2) *Confucianism and Taouism*, p. 282. M. Douglas le range aussi parmi les divinités taoistes.

troupes impériales et fit qu'elles purent infliger à leurs ennemis une défaite sanglante. C'est pourquoi l'empereur régnant Hien Feng rendit un décret par lequel on devait lui rendre les mêmes honneurs qu'à Confucius.

C'est encore dans le même mois, si plein de fêtes religieuses, le 15, que se célèbre la grande fête des « Lanternes », dont la renommée est parvenue jusqu'en Europe. Elle a proprement pour objet les Seigneurs des trois Mondes déjà signalés. Dans les familles la manière de la célébrer rappelle par ses détails celle que nous avons vue usitée lors de la fête en l'honneur du Ciel. Dans les temples on a déposé des gâteaux de farine en forme de tortues. Les adorateurs font tomber sur eux les blocs divinatoires pour savoir si leur vie se prolongera, en promettant pour l'année suivante autant de pains que la divinité en exigera. On en promet d'abord deux, et si la réponse de l'oracle n'est pas favorable, on augmente d'une unité jusqu'à ce qu'on ait obtenu la prédiction désirée. Mais la partie originale de la fête est tout entière dans l'incroyable quantité de lanternes de toute forme, de toute couleur, fixes, mobiles, où la fantaisie chinoise s'est ingéniée à inventer toutes les variétés, et qui viennent le soir illuminer la ville entière. Des milliers de cierges s'allument aussi dans les temples. De plus on dresse des bûchers sur les places et on y met le feu au bruit assourdissant des cymbales et des gongs. La foule, à vrai dire le *mob* de la localité, saute et danse tout autour. Un prêtre taoiste, pieds nus, tenant une

image de tigre, saute à travers la flamme. La frénésie de la foule redouble. Chacun veut imiter le prêtre. Beaucoup se brûlent atrocement et dans leur exaltation sentent à peine leurs brûlures. A la fin les bûchers s'éteignent, la multitude se disperse et les femmes viennent ramasser les cendres qui ont la propriété de garantir la croissance et la bonne santé du bétail. Il va sans dire que les pétards et les feux d'artifice sont aussi de la fête. On aime surtout à faire éclater le « tigre de feu », carcasse de bambou toute remplie de pétards. Le tigre, dans le symbolisme chinois, est l'emblême de la force et de la puissance. Il est plus que probable qu'il s'agit encore là d'une vieille fête naturiste du printemps, destinée à célébrer le retour de la lumière et de la chaleur.

On fait aussi à l'occasion de cette fête d'immenses processions où l'on porte les images de tous les dieux, entre autres, un immense dragon de toile et de papier tout rempli à l'intérieur de bougies et de lanternes. En avant on balance une boule ignée dont la tête du dragon suit les mouvements. C'est comme si le Dragon, dieu des eaux du ciel et de la terre, voulait l'engloutir, comme la nuée semble dévorer le soleil et la lune. Le caractère de ces processions est du reste aussi peu religieux que possible. Les masques abondent, c'est un véritable carnaval chinois et la licence s'y déploie en toute liberté.

Au fond, toutes ces fêtes de la première moitié du premier mois chinois sont des fêtes du renouveau, du printemps, et forment ensemble un seul et même faisceau.

Le deuxième jour du deuxième mois, c'est la Terre qui est l'héroïne de la fête. C'est le moment où les pointes vertes des céréales commencent à percer le sol (entre notre 20 février et notre 20 mars). Mais, comme l'a remarqué judicieusement M. De Groot (1), le culte de la Terre n'est pas aussi distinct dans la religion populaire que dans la religion impériale. Il se brise, en quelque sorte, en cultes multiples de divinités champêtres, *Sia*, qui personnifient un ou plusieurs attributs de la Mère universelle. Ce qui permet, selon la méthode taoiste, de ramener ces dieux terrestres à la catégorie d'hommes divinisés pour les services rendus à l'agriculture et, par elle, au bien-être de tous. Tel est le cas de Ku-Loung, seigneur de la terre, qui sous l'empereur Yao arrêta les débordements des fleuves, et celui de Tchi, ministre de l'agriculture sous l'empereur Choun (2200 ans avant notre ère), dieu patron du *tsi* ou millet considéré comme le meilleur des grains; celui encore du dieu de la Richesse (un *Ops* masculin), également seigneur de la terre, parce que toute richesse vient du sol, et très particulièrement populaire. Les offrandes de viande, d'encens et de papier qui lui sont adressées par toutes les classes de la population, sont sans nombre et on trouve son image dans presque toutes les maisons parmi les dieux domestiques. On l'appelle aussi « dieu du Bonheur. » On le représente comme un vieillard assis et tenant à la main une barre d'argent. Le 2 et le 16 des mois autres que le premier on lui fait des

(1) *Ouv. cit.* p. 149.

offrandes alimentaires avec adjonction de vin, d'encens et de papier doré. La fête de la Terre se termine comme les autres par des pétarades et des représentations théâtrales. Détail peu connu, le peuple donne une épouse à ce dieu de la richesse, la *Mère-Terre*, et prétend sur la foi d'une légende que c'est elle qui induisit son époux à répartir inégalement les biens. C'est ce qui fait qu'il y a des riches et des pauvres. Voilà pourquoi le peuple des classes inférieures ne lui fait aucune offrande (1).

Mais le 3 du même mois se célèbre la fête des dieux de la littérature, fête bien chinoise, en ce sens que la haute estime des lettres, depuis l'art pur et simple de l'écriture jusqu'aux œuvres de poésie ou de sagesse les plus raffinées, est générale en Chine depuis des siècles. C'est le fruit naturel d'une civilisation qu'on peut dire ininterrompue à partir d'une antiquité pour nous très reculée. On compte un assez grand nombre de ces dieux littéraires, mais il y en a cinq considérés comme les principaux.

Le premier est Wen Tchang, divinité stellaire qui réside dans un groupe d'étoiles voisin de la Grande-Ourse. Ses temples sont ordinairement construits à côté de ceux de ceux de Confucius. Pourquoi cette constellation chinoise a-t-elle été choisie pour personnifier le génie littéraire ? C'est un point sur lequel nos documents nous laissent dans la plus complète obscurité. Le taoisme, probablement dans un esprit d'opposition à Confucius, a beaucoup favorisé le

(1) De Groot, *ouv. cit.*, p. 158.

culte de cette divinité et popularisé l'opinion d'après laquelle un certain nombre de savants et de littérateurs renommés n'ont été que des incarnations de Wen Tchang. — Le second est ce Kouan dont nous avons parlé à l'occasion du 13 du mois précédent. — Le troisième est le patriarche Lu, un des génies du taoisme, l'un de ses immortels (1). — Le quatrième est Kouei-Sing, autre divinité stellaire ayant pour demeure « le Boisseau », partie de la Grande-Ourse. C'est comme un adjudant de Wen Tchang. Ses idoles sont le plus souvent monstrueuses, en sa qualité de Kouei, « fantôme ». Il a sur la tête deux excroissances qui ressemblent à des cornes. De sa main droite il élève un pinceau à écrire, de la main gauche il tient un bonnet de premier lauréat d'examen. Il est debout, l'un des pieds levé en arrière, l'autre reposant sur un boisseau. C'est une divinité essentiellement taoiste, qui a aussi ses incarnations. On voit à chaque instant sa pagode près des lieux où se passent les examens officiels et son image chez presque tous les lettrés, bien que ceux-ci soient très rarement taoistes. Mais il n'est jamais prudent de se brouiller avec aucune puissance. — Le cinquième enfin est « l'Habit-Rouge », Tsou-I, patron spécial des étudiants qui craignent de manquer leur examen. C'est grâce à son intervention que le travail d'un étudiant que l'examinateur allait jeter au rebut fut l'objet d'une révision qui permit d'en découvrir le mérite. Aussi est-il de plus le patron de la chance.

(1) V. p. 451.

Le 3 du deuxième mois est la fête spéciale de Wen Tchang, mais on fête souvent les cinq dieux ensemble. On leur offre des friandises, des cierges, du papier doré, de l'encens. Les enfants des écoles ont congé et présentent à leurs maîtres, en frappant la terre du front, un présent en argent enveloppé de papier rouge, couleur du bonheur (1).

Le 19 de ce deuxième mois est la fête de Kouan Yin, la déesse si populaire de la miséricorde, dont nous avons parlé tout au long dans le chapitre précédent. On la fête aussi le 19 du sixième et du neuvième mois. Les offrandes qu'on lui présente sont exclusivement de nature végétale, parce que Kouan Yin est devenue déesse bouddhiste. Les femmes sont particulièrement dévotes à cette protectrice des épouses stériles et des mères, et beaucoup s'imposent en son honneur des abstinences plus ou moins sévères. Mais il faut ajouter que, probablement à cause de sa réputation d'indulgence, elle est aussi la déesse favorite des prostituées qui vont l'adorer dans ses temples.

Il faut noter ici que, jusqu'au ve siècle de notre ère, l'usage d'éteindre tous les feux au moment de l'équinoxe du printemps pour les renouveler cérémoniellement fut très répandu dans une grande partie de la Chine. L'empereur Wou Ti, des Wei, abolit cette coutume comme funeste à la santé publique, et il n'en reste que l'usage de manger à cette époque du « manger froid », des œufs durs coloriés comme

(1) Voir au Musée Guimet le n° 5,347 Wen-Tchang, le n° 5,348 Kouei-Sing, et le n° 1,388 l'Habit rouge.

nos œufs de Pâques. Cette coutume devait rentrer dans le culte du feu, dont la pureté s'affaiblit par le contact prolongé avec les souillures humaines. C'est du moins ce que suggère l'analogie avec beaucoup d'autres traditions analogues.

De nos jours le même moment de l'année est marqué par les honneurs exceptionnels que l'on rend aux morts. On dresse devant leurs tablettes à l'intérieur des maisons des tables chargées de mets substantiels. Le dieu domestique de la Richesse, qui est un dieu-terre, protecteur des tombeaux, reçoit aussi sa part d'offrandes. Après quoi, les membres mâles de la famille vont visiter les tombeaux pour y porter des aliments, des friandises, de l'encens, des objets en papier. Les endroits où les tombes sont nombreuses sont ce jour-là envahis par la foule. Les veuves, les mères sans enfant vont à part, et comme la beauté de la saison attire aussi hors des villes beaucoup de personnes n'ayant qu'un intérêt éloigné ou même nul pour les défunts que l'on va visiter, cette promenade est un singulier mélange de scènes joyeuses et de lamentations. De petites feuilles de papier dentelé, maintenues par des pierres, attestent jusqu'à la prochaine année le soin que la famille prend de ses tombeaux. Une part des offrandes est réservée au dieu tutélaire de la contrée dont un petit autel se trouve sur un grand nombre de ces tertres funèbres. On brûle du papier d'or et d'argent, on tire des pétards pour écarter les esprits affamés, et on remporte les aliments offerts pour les consommer au logis, ou, sous forme de pique-nique, sur

un champ voisin. En rentrant on se charge de verdure et de fleurs des champs et on en décore les maisons. Il est à remarquer ici que le saule joue un grand rôle dans le symbolisme, l'art et la poésie de la Chine. Son caractère graphique en fait « l'arbre du Soleil », ce qui provient probablement de la rapidité avec laquelle son feuillage éclot aux premiers rayons du soleil printanier et de la longévité qui le distingue. C'est l'arbre favori des taoistes qui représentent leurs saints cherchant l'élixir de longue vie sous son ombrage. Le saule est donc un symbole de vie et d'immortalité. Il faut sans doute ajouter que sa verdure blafarde, qui ne plaît aux Européens que mêlée à des verdures plus vigoureuses et qui en a fait pour nous, surtout sous sa variété « pleureuse », un emblème de regret et de deuil, plaît tout particulièrement au goût chinois, chose qui échappe à la discussion. Le fait est que les poètes chinois, anciens et modernes, font du saule un usage qui nous paraît immodéré. Dans la Chine méridionale où le saule est rare, on lui substitue le figuier; dans le nord, c'est le pin et le cyprès qui très souvent le remplacent comme expression de vie éternelle (1).

(1) Le pêcher est aussi un arbre favori des légendes et des poésies. Il est surtout un épouvantail des mauvais esprits. Son bois est précieux pour la confection d'amulettes ou de figurines qu'on suspend aux portes pour les éloigner. On en fait également des planchettes qu'on fixe aux portes à même intention, ou bien qu'on remplace par des bandes de papier « rouge de pêcher ». La précocité et la beauté de sa floraison, les vives couleurs et l'excellence de la pêche ont sans doute valu à cet arbre l'honneur d'être aussi rattaché tout particulièrement au soleil et en général à la puissance bienfaisante de

Le 23 du troisième mois, les marins et tous ceux qui sont intéressés à la navigation célèbrent la fête de Ma-tso-Po, cette Kouan Yin taoiste dont nous avons parlé précédemment (1). Ses temples sont ce jour-là le théâtre de grandes cérémonies, mais qui ne présentent rien de bien différent de tout ce que nous avons vu. Il en est autrement de la fête qui se célèbre dans une grande partie de la Chine en l'honneur du dieu de la Production, *Po-Sing-taé-Ti*, qui doit être un ancien dieu solaire et guérisseur, ramené par le taoisme aux proportions d'un prêtre-médecin que ses mérites professionnels ont divinisé. C'est donc une sorte d'Esculape chinois. Sa fête coïncide avec le moment de la grande exubérance printanière. C'est une des plus contraires au point de vue correct et froid du confucéisme, une de celles où les reliquats du vieux chamanisme se montrent encore à l'œil nu. Un grand bûcher allumé, des garçons nu-pieds (ce détail est rituel et semble attester la haute

la nature. — Les cordes faites avec des plantes aquatiques et surtout des figures de tigre sont aussi les objets de l'effroi des fantômes ou des esprits malins. La propriété reconnue aux premières ne se fonde que sur une légende, celle de Tou Yu et de You Loui qui, du temps de l'empereur Hoang Ti, savaient lier avec des cordes de ce genre les fantômes et les démons pour les jeter en pâture aux tigres. Quant au tigre lui-même, si souvent figuré en papier, en bois, en pierre, pour épouvanter les esprits malfaisants, il est probable qu'il fut dans la haute antiquité un animal solaire. Le soleil était le « Tigre céleste. » Encore aujourd'hui la médecine chinoise fabrique avec la chair, le poil, les dents, les griffes du tigre un tas de remèdes dont l'efficacité prétendue repose uniquement sur les vertus surnaturelles attribuées à ce terrible animal.

(1) P. 534.

antiquité de ce culte) et servant d'assistants aux exorcistes à moitié nus eux-mêmes; ceux-ci faisant tinter leurs anneaux et chantant des conjurations au milieu d'un bruit assourdissant de gongs et d'instruments criards; bientôt les exorcistes se frappant eux-mêmes les joues et les bras de coups de couteau qui font ruisseler le sang, une agitation frénétique s'emparant de la foule à la vue de ces énergumènes sanglants qui traversent la flamme en portant des idoles, — tel est le prélude de la grande procession qui s'organise et où figurent de nouveau les enfants pieds-nus, les exorcistes balafrés; puis, des enfants à cheval, des chariots ornés de branchages et de fleurs, chargés de jeunes filles en robe bleue, etc. Les exorcistes en défilant se frappent encore mutuellement le dos avec des sabres courts. Nous renvoyons à la page 152 où se trouve déjà la description de ces insanités. Des scènes grotesques ou bizarres suivent les démonstrations fanatiques. Vient en serre-file le principal prêtre taoïste, en grand costume, distribuant à droite et à gauche ses saluts, ses sourires et ses friandises. Une série de dieux suit, portés en palanquin par des coulies. De temps en temps ceux-ci s'arrêtent, laissent un vide se former dans la procession, puis regagnent leur place en courant et en hurlant pour mieux effrayer les esprits. Tout cela visiblement rappelle le chamanisme. La fête a lieu en l'honneur d'une vieille divinité naturiste, le Soleil producteur. La terre, parée de ses dons, produira en abondance tout ce que l'homme désire, à moins que les esprits méchants ne s'en mêlent. Il faut donc, en rendant hommage à la

divinité bienfaisante, chasser par tous les moyens ces démons nuisibles. C'est le résultat qui, dans toutes les sorcelleries, s'obtient par la conjuration; celle-ci à son tour devenant plus forte par le supplice volontaire du sorcier ou du chaman qui en s'offrant, lui et son sang, à la divinité, devient un amulette vivant, capable de distribuer les amulettes impersonnels mis en contact avec sa personne divinisée. Mais ces relations logiques échappent à la foule toute entière à ses impressions de terreur mystique et superstitieuse. Du Soleil producteur et bienfaiteur sort aisément le Soleil purifiant et guérisseur. Les exorcistes à leur tour sont invoqués comme instruments passifs de leur dieu pour désigner les remèdes qui conviennent à un malade. C'est du taoisme pur. Quelquefois le prêtre taoiste fait passer l'âme du dieu de son temple dans une petite image qui, mise sur une litière, est portée auprès du malade, afin de se rendre un compte clair de son état. C'est après cette visite que les exorcistes sont menés par leur dieu chez un apothicaire et rapportent la drogue que ce dieu leur indique. D'autres fois les exorcistes, tout pleins de leur dieu, viennent directement auprès du malade, gesticulent, se démènent, tombent en convulsions, se relèvent, courent du haut en bas de la maison une baguette de pêcher ou de saule à la main, reviennent, et avec cette baguette tracent des caractères dont le déchiffrement indiquera la nature du remède qu'il faut employer. Nous omettons quantité de détails de ces cérémonies tristement burlesques où s'étale toute la superstition du peuple chinois. Il convient d'ajouter que toutes

ces absurdités sont dédaignées par la classe lettrée qui méprise les exorcistes et leur métier.

C'est dans le même ordre de superstitions qu'il faut ranger « l'échelle de couteaux », formée de montants en bambou réunis par des couteaux ou des sabres le tranchant en haut ; et « le pont de couteaux » qui n'est qu'une échelle du même genre posée horizontalement. Les exorcistes qui grimpent sur la première ou qui parcourent le second se présentent le corps couvert de papiers qui sont ensuite distribués comme autant d'amulettes. Il y a aussi, surtout dans le midi, des femmes mediums dont l'âme peut sortir de leur corps pour aller s'entretenir avec les morts et les génies. Elles sont souvent consultées par les femmes désireuses de s'enquérir de l'état où se trouvent les parents qu'elles ont perdus. Il est singulier d'avoir à noter que parmi les livres qu'il faut éloigner du lieu où la consultation se donne, parce que leur présence ferait tout manquer, on compte le *Ta Hio*, la « Grande Doctrine », de Confucius (1).

Nous passons enfin à l'été où nous trouvons pour la première fois, le premier jour du quatrième mois, une fête vraiment bouddhiste, celle du « Jour de naissance des vénérables Bouddhas des trois mondes. » C'est une sorte de Toussaint bouddhiste. Dans les couvents de cet ordre, on expose une image de Bouddha à moitié plongée dans un grand vase d'eau en avant de la grande triade. Chacun, laïque ou prêtre,

(1) Le livre XXXIX du Li-Ki, trad. Legge.

peut s'avancer et arroser la tête de Bouddha avec l'eau du vase ; mais auparavant l'adorateur a dû faire tomber quelques pièces de monnaie sur son vénérable crâne. C'est un baptême d'eau et de métal. C'est ce qu'on appelle en Chine « laver le crâne ». On opère une cérémonie toute semblable sur la tête de ceux qui désirent être admis comme adeptes déclarés du bouddhisme. Il y a même des prêtres de Bouddha qui baptisent les petits enfants en posant sur une table une image de Bouddha et en aspergeant la tête avec l'eau placée sous l'influence de cette image. Le passage de ces prêtres baptiseurs est annoncé aux gens du quartier par le bruit d'un gong ou d'un bassin de métal, et leur ministère est fréquemment invoqué par les mères, non que celles-ci méditent d'affilier leurs enfants à la secte, mais parce que cela leur portera bonheur.

Le 5 du cinquième mois revient une grande fête naturiste, la fête de l'été ou fête des Bateaux-Dragons. Comme plusieurs de ces vieilles fêtes chinoises que nous avons déjà décrites, elle se célèbre à la fois dans les maisons et en public, et elle se prolonge plus ou moins pendant tout le cours du mois. A domicile on fait des offrandes abondantes aux ancêtres, aux dieux domestiques, particulièrement au dieu de la Richesse. Il s'agit surtout d'obtenir une bonne récolte des grains encore sur pied. Aussi les offrandes de riz et de millet sont-elles copieuses. Du reste ce mois est redouté. Dans la plus grande partie de la Chine les chaleurs excessives de la saison déterminent de nombreuses maladies. Ce qui veut

dire en chinois que l'action des esprits malfaisants bat son plein. Il faut donc redoubler d'incantations, d'amulettes et d'exorcismes. Les lettrés recourent ordinairement à la tempérance et à la tranquillité pour se préserver; mais le petit peuple se rassure plus volontiers en buvant de la poudre de « pierre rouge », minéral que l'on croit doué de vertus médicales et préservatrices, ou bien en portant des sachets parfumés, de formes très variées, mais où le rouge domine, et qu'on a exposés pendant quelque temps sur la table des dieux. Ce dernier usage est suivi aussi par les lettrés qui pour la plupart portent une breloque quelconque en guise d'amulette. Il existe une grande quantité de ces amulettes portatifs où le saule joue aussi un grand rôle et qui affectent ou la forme d'un sabre, ou celle d'une calebasse (correspondant à notre corne d'abondance), ou toute autre figure symbolique. Enfin, dans beaucoup de maisons, on fabrique des poupées de papier dont chacune représente un membre de la famille. On les met dans une corbeille avec des aliments. Chacune des poupées est ensuite agitée de haut en bas près de celui qu'elle représente, pendant qu'on la conjure pour qu'elle prenne les mauvaises influences qui pourraient menacer son homonyme. Après quoi, tout est brûlé, les cendres sont dispersées, et le bonheur de la famille est garanti.

Pour revenir aux bateaux-dragons, le matin du grand jour de la fête d'été, toutes les portes et fenêtres sont décorées de feuillage, mais on y ajoute spécialement des touffes d'acore, d'armoise et d'ail,

plantes à parfum pénétrant qui écartent les esprits malins. L'acore, outre son odeur, a des feuilles en forme de sabre qui ont le même effet. On en fait aussi une décoction dont on s'humecte le buste avec un linge. On colle sur la porte des bandes de papier rouge où sont écrites des formules de bon augure. Enfin la fête publique commence, les boutiques sont fermées et toute la population se rend au bord de l'eau.

C'est alors qu'a lieu le jeu des Bateaux-Dragons, préparé d'avance au moyen de souscriptions et le plus souvent par les soins des administrateurs des temples. C'est une sorte de joûte nautique où des prix sont décernés aux vainqueurs. Souvent les canots, dont quelques-uns sont fort longs, mais toujours très légers, et qui sont mus au moyen de pagayes, ont la forme d'un dragon, gueule béante, dents coniques monstrueuses, queue écaillée et tortueuse. Des tambours et des gongs placés au milieu de l'équipage entretiennent son ardeur. C'est le bateau revenu le premier au point de départ qui est le vainqueur. C'est à peine, dira-t-on, si cette fête est religieuse. En effet elle est plus divertissante qu'autre chose. Cependant il faut noter que les Bateaux-Dragons sont portés processionnellement par les rues et finalement brûlés sur l'eau avec un équipage en papier. Ils sont censés emporter avec eux les mauvaises influences des quartiers qu'ils ont parcourus. Si nous nous rappelons ce que nous avons dit du Dragon chinois, cette personnification de la pluie et des cours d'eau, il est fort probable que la fête publique eut primiti-

vement, comme la solennité domestique, le caractère d'une grande conjuration collective. Le retour de la saison pluvieuse et le grossissement des fleuves balaient les miasmes et les détritus, l'état sanitaire s'améliore, et le retour des Bateaux-Dragons représente celui des nuées dont on attend ce bienfait.

Le 13 du sixième mois est signalé par « l'Ouverture des Portes du Ciel ». C'est un acte de reconnaissance envers le Seigneur du Ciel pour la moisson qui tient ses promesses. On prétend que ce jour-là, en contemplant le ciel reflété dans un baquet neuf rempli d'eau, on voit ses portes ouvertes et un vieillard à barbe blanche, vêtu de rouge, couronné, assis devant une grande table couverte d'un tapis rouge. Le 6, surtout dans les campagnes, ce même acte se célebre en l'honneur de la Terre, représentée par les dieux de la Richesse et des Grains.

Le 15 de ce sixième mois est le jour du milieu de l'année. On le célèbre par des offrandes aux dieux domestiques et aux ancêtres. C'est aussi le jour où les jeunes garçons et les jeunes filles rendent un culte spécial à leurs esprits gardiens, idée taoiste qui toutefois pourrait remonter plus haut que Lao-Tseu. Car elle a dû venir de bonne heure chez un peuple aussi animiste que les Chinois. Ces esprits gardiens sont plus exactement des « gardiennes », car ce sont des esprits féminins que les gens du peuple appellent « Mères » ou « Dames-Mères ». Ce jour-là, le lit sert d'autel aux offrandes qui leur sont destinées. On brûle particulièrement en leur honneur une quantité de papiers argentés où sont représentés des vête-

ments divers. C'est pour habiller leurs innombrables pupilles. A la tête des gardiens est une déesse qui ressemble fort à Ma-Tso-Po. Son image est extrêmement répandue. C'est elle qui détermine le destin futur des enfants.

Le 19, second jour de fête de Kouan-Yin, rien de particulier.

Le septième mois de l'année chinoise coïncide avec le commencement de l'automne. Ce mois est marqué par de nombreuses cérémonies à l'intention des morts, et là nous pouvons signaler des influences positivement bouddhistes. Jusqu'à présent nous n'avions pu les constater qu'une fois dans les coutumes religieuses du grand nombre. Cependant il y a des preuves du fait qu'antérieurement à l'importation du bouddhisme en Chine, ce septième mois était déjà le moment de grands sacrifices célébrés pour « réconforter » les défunts. Sur ce point comme sur tant d'autres le bouddhisme chinois a construit sur un fondement qu'il a trouvé tout fait. C'est lui surtout qui a répandu dans le peuple les idées de rétribution posthume, de paradis et d'enfer. En même temps, le clergé bouddhiste se vantait de posséder les moyens d'adoucir le sort des morts plongés dans les enfers. De là se forma aisément l'idée chez ceux-là même qui restaient étrangers au bouddhisme que, la convenance ordonnant de tout faire pour être agréable aux parents trépassés, elle faisait aussi un devoir de leur assurer le bénéfice éventuel des cérémonies bouddhiques. C'est surtout depuis le temps d'Amôgha, prêtre bouddhiste parvenu aux plus hautes positions

dans le cours du VIIIe siècle, que les coutumes funéraires du septième mois revêtirent la teinte bouddhiste qu'elles ont conservée.

On admet d'abord que le premier jour du septième mois l'enfer ouvre ses portes et que les âmes en sortent en foule pour se repaître pendant tout le mois des aliments qu'on va leur fournir en abondance. Aux portes de toutes les maisons on peut voir des tables chargées d'offrandes. Des bougies sont allumées, des bâtonnets d'encens répandent leur fumée, des quantités d'argent en papier sont brûlées. On brûle aussi des vêtements en papier de toute sorte pour que ces pauvres âmes puissent se vêtir. Une lanterne carrée suspendue devant la maison doit leur servir de fanal. En outre les jours du mois sont répartis entre les quartiers de la ville pour que chacun d'eux à son tour puisse vaquer à la délivrance des âmes par l'intermédiaire du clergé bouddhiste. Ce qui n'empêche pas qu'on leur offre des repas copieux où il entre beaucoup de viande malgré tous les préceptes de Bouddha. Le clergé bouddhiste s'avance processionnellement et s'arrête devant chaque table dressée sur son passage pour inviter les esprits et prononcer une formule magique dont l'effet est de multiplier indéfiniment les mets offerts. Car on ne sait jamais s'ils seront en quantité suffisante pour rassasier tous les esprits affamés qui voudront s'en nourrir. Quand le prêtre est parti, après avoir laissé aux âmes le temps nécessaire pour prendre tout ce qu'elles peuvent désirer, on retire les offrandes à l'intérieur et on en fait un repas auquel le plus

souvent on invite des amis à charge de revanche. Ce qui fait que ce mois est par excellence celui des dîners et ce qui égaie sensiblement le caractère lugubre de ces cérémonies. Ce n'est pas tout. Près du temple bouddhique du quartier les habitants offrent par souscription un grand repas aux esprits délaissés. On dresse devant l'édifice une table très grande et très haute, ornée de drapeaux, de banderolles, de lanternes et portant des pyramides de victuailles. Une poupée en papier placée au milieu des plats d'offrande est chargée de maintenir l'ordre parmi les esprits affamés qui vont accourir. C'est le Taé-Sou-Ya, « le Grand-Maître », qui, de même que Kouan-Yin, peut tirer les âmes de l'enfer. Quelquefois on le fait si grand qu'il n'est pas sur la table, mais à côté, et que malgré l'élévation de cette table qui atteint le faîte des maisons, il la dépasse de la tête. Ses prunelles sont fabriquées de telle façon que les courants d'air les font tourner dans tous les sens, pour que rien n'échappe à leur surveillance. Souvent une guérite posée latéralement contient les images du dieu des enfers et de ses deux acolytes, chacun tenant un livre et un pinceau pour prendre note des bonnes et des mauvaises actions. Les trois idoles sont l'objet de nombreux hommages. Dans le cours de la soirée on donne dans le voisinage du temple des représentations dramatiques, réjouissant également les hommes et les dieux. Le temple est illuminé. Les visiteurs vont se prosterner devant l'image du Bouddha auquel ce temple est consacré. Chacun d'eux est suivi d'un prêtre qui, à deux pas en arrière,

répète ses révérences et ses prosternements. Ils vont ensuite planter ensemble des bâtons d'encens et inviter les esprits au grand repas qui leur est destiné. Chaque fois qu'un dévot allume son encens, un coup de gong retentit.

Les prêtres, qui ont achevé d'officier devant les tables privées, accomplissent les cérémonies rituelles dans leur temple; puis, se rendent en procession devant la grande table précitée à l'endroit où une table spéciale leur a été préparée à eux-mêmes. Tout cela se fait aux sons de la musique et au bruit de la foule entassée. Les prêtres continuent de chanter leurs *tantras* magiques pour multiplier à l'infini les mets et les objets de papier. Leurs prières à Kouan Yin et à tous les bodhisattuas doivent aussi libérer des quantités d'âmes. Un des prêtres jette en l'air une poignée de sapèques, censément multipliées par les paroles magiques et qui sont destinées aux esprits. En fait elles sont ramassées par une tourbe d'enfants et de mendiants. Un autre, muni d'un rameau vert, fait des aspersions dans l'air pour rafraîchir les âmes. Enfin le retentissement des gongs annonce que le repas des esprits est terminé.

Aussitôt on allume au milieu d'un tapage indescriptible un véritable incendie avec tous les papiers d'offrande, qui représentent tout au monde, maisons, jardins, palanquins, bateaux. On brûle aussi le gardien gigantesque. Alors les chefs du temple jettent dans le feu une longue bande de papier rouge portant les noms des souscripteurs. Enfin la foule se jette sur les mets exposés en prenant d'assaut la

haute table. C'est une cohue sans nom où les accidents sont fréquents, et la foule ne se disperse que lorsqu'il n'y a plus rien à ramasser.

Le dernier jour du mois est celui de la fermeture des portes de l'enfer. On offre aux âmes un repas d'adieu et, quoique sur une moindre échelle, les scènes qui ont signalé « l'ouverture » se répètent une dernière fois.

Le 7 du même mois les femmes rendent un culte spécial à la Tisserande, *Tsit-Lou*, divinité stellaire ayant pour résidence trois étoiles de la Lyre α, ε et ς, considérée comme l'épouse du Vacher (α, β et γ de l'Aigle) et comme s'unissant le soir de ce jour à son scintillant époux. La table d'offrandes dressée à son intention près de la porte présente à côté des mets une aiguière, un miroir, un peigne, des ciseaux, du fard même, pour que l'épouse céleste se présente avec tous ses atours devant son mari. Il s'y mêle beaucoup de petites dévotions féminines, le vœu pour trouver un bon mari; ou bien, si l'on est mariée, pour avoir de beaux enfants; ou bien la consécration sur la table de la Tisserande d'amulettes destinés à assurer aux enfants la protection de la déesse; ou bien encore une prière spéciale pour lui demander l'habileté dans les ouvrages de mains. Les femmes essaient alors d'enfiler des aiguilles à la seule clarté de la lune ou des bâtons d'encens qui brûlent. Quans elles réussissent, elle se croient l'objet d'une bienveillance particulière.

Le 15 de ce septième mois on célèbre pour la seconde fois de l'année les Seigneurs des trois Mondes.

Ce n'est qu'une répétition de la fête semblable célébrée au commencement de l'année. On a soin aussi de régaler à domicile ses propres ancêtres, ce qui se comprend dans un mois où l'on offre tant de festins aux morts en général.

Nous passons au huitième mois, et nous avons à signaler le 3 la fête du dieu de la cuisine, Tsao-Koun, un des dieux domestiques les plus adorés. C'est au fond une vieille divinité du feu et particulièrement du feu du foyer. On le représente comme un bel adolescent imberbe, ce qui fait allusion sans doute à l'éternelle jeunesse du feu. C'est lui qui, d'après un récit populaire, note chaque 30 du mois les bonnes et les mauvaises actions de la famille pour en faire rapport au juge céleste. Ce qui explique pourquoi on le regarde souvent comme le directeur du destin individuel des membres qui la composent.

Le 15 du huitième mois a lieu la grande fête de l'automne, et cette fête est un hommage à la Terre bienfaisante. Toutes les récoltes sont rentrées et les campagnes célèbrent cette date avec plus de ferveur encore que les villes. Dans les maisons c'est au dieu de la Richesse, qui est le représentant de la Terre, que les offrandes sont présentées. On joue alors beaucoup de pièces dramatiques pour lui témoigner sa gratitude.

Mais à la même date arrive une fête religieuse très ancienne, celle de la Lune, représentée sous les traits d'une femme levant en l'air un disque (1). Ce

(1) V. le n° 5345 du Musée Guimet.

sont surtout les femmes qui pratiquent cette dévotion en lui offrant le repas rituel à une heure avancée de la soirée. Parmi les mets qui lui sont présentés à cette occasion il faut noter les gâteaux ronds et plats que l'on pétrit pour la circonstance et qui imitent visiblement le disque lunaire. Ils sont d'un blanc gris et portent des dessins en rapport avec quelqu'une des nombreuses légendes dont la lune est l'objet. Car avec sa ductilité ordinaire l'imagination a peuplé la lune d'êtres divers dont nous avons déjà plus haut mentionné quelques-uns. Il y a d'abord « le Vieux de la Lune, » Yueh-Lao, qui préside aux mariages (1). Puis il y a la Femme dans la lune (2). Cette femme est souvent un crapaud ou une grenouille. Elle a été changée en batracien en punition d'une faute grave qu'elle avait commise. On peut penser que c'est la lune assimilée elle-même à un animal aquatique, nageant dans les nuées, qui a fourni le germe de cette bizarre légende. Il se pourrait que l'idée du crapaud ait été suggérée par l'extrême longévité que la croyance populaire en Chine attribue à cet animal, ce qui serait en rapport avec le vol de l'élixir d'immortalité commis par Houng-Ngo au détriment de son mari. Mais on y voit aussi un lièvre. Peut-être cette image vient-elle

(1) V. p. 154. Ce Vieux de la lune doit être identique à Wou Vang, un adepte des sciences surnaturelles du temps des Thang, lequel, ayant offensé les puissances célestes, fut banni dans la lune et condamné à abattre un cannellier (ou un cassier) qui repousse toujours (Mayers, *Manual*, 864).

(2) V. p. 456.

de l'Inde où l'un des noms de la lune signifie qu'elle porte un lievre. Peut-être aussi dans les deux contrées a-t-elle été inspirée par l'apparence sautillante de l'astre quand il semble bondir d'un nuage sur l'autre comme un lievre qui bondit dans la plaine.

Les taoistes disent que ce lièvre prépare pour les génies l'élixir d'immortalité. Cela suppose qu'il pousse des plantes à la surface de la lune. Et en effet il est aussi question d'arbres dans la lune et les bouddhistes ont corroboré cette croyance. On a même spécifié que l'arbre lunaire était le cassier qui fournit un des remèdes les plus vantés en Chine, ou bien le cannellier, dont l'écorce sert aussi d'ingrédient médicinal.

On remarquera facilement combien toutes ces légendes lunaires sont taoistes d'esprit. Nous faisons observer aussi que c'est la lune en Chine qui fait l'effet de l'astre coupable, condamné par cela même à un travail rebutant et sans fin, cette notion suggérée par la répétition continuelle des mêmes errements, des mêmes mouvements, et qui engendra dans la mythologie grecque les soleils punis, les Ixion, les Tantale, les Apollon réduits à l'esclavage, et même les Héraclès serviteurs des Eurysthées. Il est bien clair que la femme-grenouille ou crapaud, le lievre, le bùcheron, qui sont dans la lune, ont été originairement la lune elle-même.

Le 22 du huitième mois on fête particulièrement le quatrieme des dieux domestiques, Ké-Sing-Ong, singulière divinité qu'on représente toujours une jambe croisée sur la cuisse de l'autre qui est pendante. Il a

une légende d'après laquelle, jeune berger d'une grande bravoure, il aurait été trouvé mort sur la montagne, une jambe pendante avec une cruche vide à ses côtés. Depuis lors, il revient comme un génie protecteur de la région sous la forme d'un cavalier blanc montant un cheval blanc. On lui attribue des miracles, des interventions nombreuses, et même des inclinations galantes. Il aurait un jour enlevé une jeune fille dont il était épris pendant qu'on la transportait en palanquin chez le fiancé qu'elle allait épouser. Il a une grande renommée comme dieu de divination. Les blocs divinatoires jetés devant son image donnent des réponses que les consultants mettent à profit pour s'élever à une grande prospérité. Aussi son temple est-il le centre de nombreux pèlerinages. Il est dieu domestique d'un très grand nombre de familles et tous les six mois on lui fait des offrandes spéciales. Quelle est l'origine de ce dieu à jambe pendante? Serait-ce une divinité stellaire? On serait tenté de le croire. Mais en l'absence de toute preuve il vaut mieux ne rien affirmer.

Le 9 du neuvième mois est marqué par une réjouissance essentiellement chinoise, en rapport étroit avec ce goût des Chinois de tout âge pour les cerfs-volants qui étonne toujours les voyageurs européens. On offre ce jour-là aux dieux domestiques des gâteaux de riz aux marrons avec l'idée que cette offrande fortifie la vue du donateur. On en présente aussi dans les écoles aux dieux des lettres. La journée est ensuite consacrée à des excursions dans la campagne, où quantité de familles vont manger en

plein air et lancent ensuite des cerfs-volants. On prétend que plus « le milan de papier » s'élève, plus son propriétaire montera de degrés dans la hiérarchie littéraire ou le service de l'État. Il est admis aussi qu'il est dangereux de rester chez soi. Dans une hypothèse ingénieuse, M. De Groot énonce l'idée qu'en ce moment de l'année, dans l'ancienne Chine toujours aux aguets des tribus pillardes au milieu desquelles elle devait s'établir, la fin des travaux des champs ramenait la période des agressions et des combats. On envoyait des détachements surveiller les frontières en les munissant de vivres. Il était utile d'avoir de bons yeux pour discerner de loin l'approche de l'ennemi. Peut-être même le cerf-volant, comme cela eut lieu plus d'une fois dans l'histoire militaire de la Chine, servait-il de signal entre les postes disséminés. Un fâcheux renom pesait sur ceux qui par indolence ou lâcheté restaient chez eux. Ainsi s'expliquerait cette singulière coutume du neuvième mois.

Le 19 du même mois a lieu la troisième fête annuelle de Kouan Yin.

Le 15 du dixième mois on fête pour la troisième fois les Seigneurs des trois Mondes. Il nous faut renvoyer à la première célébration de ce nom, celle dont nous parlons en ce moment ne différant de l'autre par rien d'essentiel.

Le solstice d'hiver qui tombe dans le onzième mois est aussi célébré religieusement. On fait aux dieux domestiques et aux ancêtres des offrandes, parmi lesquelles on distingue de petites boules de

riz groupées autour d'une boule plus volumineuse et des morceaux de pâte imitant la forme d'un lingot d'argent. C'est une offrande de reconnaissance pour les aliments dont on a pu disposer pendant l'année qui approche de son terme. On pétrit également beaucoup de poules, de chiens, de porcs, en pâte pour les offrir dans la même intention. C'est aussi le moment de l'année où l'on se rend aux temples ancestraux dont nous avons parlé dans un chapitre précédent (1) pour offrir un repas solennel aux ancêtres. On avertit la veille leurs esprits en exposant devant leurs tablettes des confitures, des sucreries et du thé ; après quoi, avec des salutations révérencieuses, on leur annonce le festin projeté. Le lendemain les tables sont dressées dans le temple et se couvrent de mets de tout nom. Le chef de la famille, c'est-à-dire l'aîné de la branche aînée, prend place devant une table supportant deux cierges et un encensoir. A son ordre et à son exemple tous s'agenouillent en frappant du front le sol à plusieurs reprises. C'est pour inviter les âmes à prendre place à table. Après quoi les tablettes sont déposées avec respect sur les tables ou les sièges. On lit une prière écrite, on fait une triple libation, tout cela dans le plus profond recueillement. Mais un coup de gong délie les langues et les conversations s'échangent comme en temps ordinaire. Bientôt les vivants s'attablent et se partagent le repas des morts, ou bien emportent chez eux les mets qui leur ont été servis et dont les morts sont

(1) P. 195.

censés avoir pris ce qui leur convenait. Les femmes n'ont point de part à ce repas ancestral; mais ordinairement on offre une partie des aliments au dieu du Sol, protecteur des tombeaux, et si la famille est lettrée, au dieu stellaire de la littérature, Kouei-Sing. On comprend du reste l'association d'idées qui a fixé cette cérémonie en l'honneur des ancêtres au beau milieu de l'hiver, de la saison qui est celle de la mort de la nature. C'est en vertu de la même association que la coutume chinoise est de renvoyer autant que possible à la saison d'hiver l'exécution des condamnés à mort. On craindrait, en les faisant mourir dans les saisons où la vie de la nature est en pleine activité, de faire violence à son caractère.

Le 16 du douzième mois est le dernier jour de fête en l'honneur de la Terre et des dieux du Sol. Mais la fin de l'année chinoise approche. Le 24 de ce mois les dieux domestiques vont quitter la maison pour aller faire leur rapport au Ciel. On se croit donc tenu de leur offrir un repas abondant au moment où ils vont se mettre en voyage, comme nous avons vu qu'on leur en offrait un le lendemain de leur retour. On brûle force chevaux, palanquins et porteurs en papier, on fait partir des pétards à la porte pour effrayer les esprits qui pourraient molester à leur départ les dieux-rapporteurs, et pendant leur absence on nettoie, repeint, rafraîchit la niche qui leur sert d'habitacle tout le reste de l'année. Ce qui est assez original, c'est qu'on s'imagine que des esprits célestes viennent les remplacer temporairement, qu'on se croit tenu à des égards redoublés pour ces

hôtes momentanés et qu'on se garde de faire du bruit de peur de les incommoder.

Enfin, le 29 ou le 30, clôture de l'année, après avoir fait des offrandes aux ancêtres, on envoie des cadeaux d'aliments, viandes, gâteaux, pâtisseries de toute sorte à ses amis, on distribue des aumônes et on règle ses comptes avec ses créanciers. Les débiteurs insolvables quittent leurs demeures pour se rendre devant le temple du dieu urbain, patron de la ville, seigneur des Murs et des Fossés. Là on n'a pas le droit d'exiger d'eux qu'ils s'acquittent.

C'est toute une petite mythologie dans la grande que celle des Seigneurs des Murs et des Fossés qui ont chacun son temple dans la ville dont ils sont les suzerains et surtout les surveillants. Le taoisme a beaucoup fait pour régulariser ces vieux cultes locaux qui ont dû s'adresser dans l'origine à des divinités de la nature locale, comme nous le voyons dans le polythéisme occidental. Il a réussi à faire de chaque dieu urbain un génie divinisé. C'est l'âme du premier ou du plus célèbre des magistrats qui ont administré la ville. Et ce qui est tout à fait particulier à ce culte chinois, c'est que le pontife taoiste change de temps en temps, par un *motu proprio* inspiré, dit-il, par le Ciel, le nom du dieu-patron d'une ville déterminée, le destitue et en nomme un autre à sa place. Il est vrai que ces destitutions et ces nominations doivent être sanctionnées par le ministère des rites à Pékin; mais il ne parait pas que celui-ci fasse de grandes difficultés. Chaque dieu des Murs et Fossés occupe dans cette hiérarchie divine

le rang correspondant à celui du premier magistrat de la ville de son obédience. Celui de Pékin est comme l'empereur de ces dieux locaux. C'est pourquoi chacun de ces dieux porte sur ses images le même costume que le magistrat dont le rang est le même que le sien.

Ce Dieu urbain observe et marque tout, propose les bons aux récompenses célestes et dénonce les pervers au Dieu des enfers. Il est donc l'espion de ce dieu souterrain. Dans la cour intérieure de son temple sont représentées les horreurs de l'enfer taoiste. On vient y faire des actes de pénitence en brûlant de l'encens et des cierges. On y achète aussi la connaissance de l'avenir à des devins assis en nombre devant de petites tables. Le dieu a un adjudant, une idole très haute et très maigre, vêtu d'une longue robe blanche et portant sur la tête le haut bonnet des agents de police. Les yeux lui sortent de la tête et la langue de la bouche. D'une main il tient un éventail; de l'autre, une planchette où il inscrit ses notes; d'où son surnom de « père à la planchette ». Croirait-on que parfois des mandarins, embarrassés pour juger une affaire épineuse, vont passer la nuit dans ce temple afin de recevoir en rêve les directions de ces divinités grotesques?

A côté de l'adjudant se trouve le commissaire, « le fantôme-nain », un fantoche de trois pieds, très gros, la figure noire, la langue rouge et pendante, vêtu de noir et tenant des chaînes à la main; puis, deux secrétaires qui flanquent ordinairement le dieu à droite et à gauche et tiennent un livret avec un

pinceau. C'est souvent devant eux que se font les serments et les conventions, qu'ils doivent enregistrer. Deux satellites, l'un civil, l'autre militaire, examinateurs et juges des délits, complètent le personnel de cet étrange bureau de police. Toutefois il ne faut pas oublier l'esprit qui a pour fonction d'entretenir la communication entre le dieu et l'enfer. C'est le fonctionnaire des ténèbres et de la lumière ; aussi a-t-il une moitié du visage rouge, l'autre noire. Même il paraît que dans un certain nombre de ces temples il y a encore un bon nombre d'autres gardes, suppôts, auxiliaires, et en particulier deux sbires placés aux deux côtés de la porte du temple, tenant par la bride deux coursiers qui se cabrent, dans l'attitude de gens n'attendant qu'un signe pour monter à cheval.

La veillée du nouvel an est célébrée par des repas de famille et une illumination de l'autel des dieux domestiques, suivie de pétarades exécutées devant la porte de la maison. On devine le temps qu'il fera le long de la nouvelle année en examinant les pieds de bambou des vieilles lampes, qu'on a remplacés par de nouvelles tiges et qu'on a jetés dans le feu. On en retire douze avant que la combustion soit complète, chacun représentant un mois, et on observe quels sont ceux qui s'éteignent vite, quels sont ceux qui restent plus ou moins longtemps ignés. Ces derniers présagent des mois de beau temps, les premiers annoncent des mois pluvieux. Cela suppose que le feu allumé et l'illumination sont en rapport symbolique avec le soleil qui reprend sa force au commen-

cement de l'année. Tout cela fait, le cycle annuel recommence comme nous l'avons décrit.

Parvenus à la fin de ce rituel populaire de la religion chinoise (1), nous voyons se vérifier ce que nous avons dit de l'erreur dans laquelle on tombe quand sur la foi des apparences on se figure la nation chinoise confucéenne ou bouddhiste ou même, et cela arrive assez souvent, étrangère à toute religion parce qu'elle manque de sentiment religieux. Ce qui répond à la réalité, c'est un état de choses où le confucéisme correct, rationaliste de tendance, facilement et fréquemment sceptique, occupe les hauteurs de la situation politique du monde officiel; où le taoisme, tres peu estimé comme pouvoir sacerdotal, se maintient à la faveur des épaisses superstitions populaires qu'il a sanctionnées et qu'il développe bien loin de songer à les restreindre; où le bouddhisme enfin, profitant des insuffisances des deux écoles nationales, se superpose dans l'esprit d'un très grand nombre de Chinois ou plutôt s'ajoute,

(1) Nous rappelons que, sauf indication spéciale et en exceptant les remarques suggérées par les faits, toutes les données de ce chapitre sont empruntées à l'ouvrage fréquemment cité de M. De Groot, *Les Fêtes annuelles d'Emoui* (Ann. du Musée Guimet, XI et XII), le plus complet sans contredit des répertoires concernant les coutumes et les traditions religieuses du peuple chinois. Les digressions, souvent contestables, de l'auteur sur le champ des religions comparées, diminuent la valeur scientifique de son ouvrage, mais ne sauraient lui ôter son utilité de premier ordre comme document d'une réalité religieuse trop souvent perdue de vue par ceux qui ne s'occupent que des sommités confucéennes, bouddhistes et même taoistes de la religion des Chinois.

comme un complément dont on tire parti à l'occasion, aux formes indigènes sans les supprimer d'aucune façon. Le fait est que dans ces fêtes populaires ou privées que nous avons décrites, ces fêtes qui perpétuent la vieille religion chinoise, l'action directe du bouddhisme est tres peu visible. Il est presque en dehors du calendrier. C'est tout au plus s'il peut revendiquer une ou deux dates. Le taoisme, au contraire, peut se les approprier presque toutes, et son influence se fait sentir surtout dans le nombre considérable de dieux-nature qui passent aujourd'hui pour des hommes divinisés. Cette influence atteint son maximum dans le culte absolument grotesque des dieux urbains, seigneurs des Murs et des Fossés, et des hideux pantins qui leur servent de suppôts.

On remarquera aussi combien toute cette religion populaire, malgré son antiquité, est peu systématisée, peu cohérente. Il est facile de voir qu'il n'y a pas eu de corps sacerdotal en possession d'une autorité généralement reconnue pour ramener à l'unité cet amas confus de croyances, de légendes et de coutumes séculaires. C'est un salmigondis religieux d'où ne se détache qu'un seul élément bien clair, l'élément naturiste qui persiste à se faire valoir au travers des surcharges animistes. Le calendrier religieux chinois suit ponctuellement le cours physique de l'année, la marche du Ciel, de la Terre et de leurs productions. C'est par là que la religion populaire se ramifie avec la religion impériale ou officielle, qui est essentiellement un culte de la nature où le Ciel et la Terre jouent le rôle de puissances

souveraines. Le culte des ancêtres, pieusement maintenu par toutes les classes de la population malgré les objections que devraient lui opposer les enfers taoistes et bouddhistes (1), est, d'autre part, un lien commun à toutes les nuances de la religion chinoise. Ce sont les deux faits qui, joints, non pas à l'irréligion congénitale du Chinois, irréligion que tout dément, mais à son manque de goût et de capacité pour les discussions et définitions dogmatiques, dominent et relient jusqu'à un certain point la colossale juxtaposition d'éléments de toute origine qui constitue l'état religieux de l'empire du Milieu.

Mais il est un quatrième élément plus général encore, un élément partout répandu, partout reconnu, sauf par quelques très rares Chinois qui ont ressenti l'influence de la science occidentale, un élément qui peut être considéré comme la résultante de la manière chinoise de concevoir l'univers et ses forces dirigeantes et sans la connaissance duquel un Européen ne comprendra jamais rien au tour d'esprit, à la vie publique et privée, aux confiances et aux défiances du peuple chinois. Il rentre dans la divination, mais il la condense sous une forme d'apparence scientifique, avec ses principes et ses règles. C'est ce qu'on appelle le *Feng-Shui* et ce dont nous allons traiter au chapitre suivant.

(1) Comment en effet les repas continuellement offerts aux parents morts se concilient-ils avec l'idée que ces parents sont retenus probablement dans des prisons infernales d'où ils ne peuvent sortir pour venir animer leurs tablettes? Ce fut, c'est toujours une des grandes difficultés rencontrées par les missionnaires catholiques et protestants.

CHAPITRE XVIII

LE FENG-SHUI

SOMMAIRE : Divination chinoise. — Manque d'esprit scientifique. — La plante Chi et la carapace de tortue. — Jours heureux et malheureux. — Procédés divers de divination. — Les blocs divinatoires. — Yang et Yin. — Les cinq éléments. — Applications multiples du Feng-Shui. — Sa reconnaissance officielle. — Le grimoire. — Emplacement des maisons et des sépultures. — Puissance actuelle du Feng-Shui.

Il serait peut-être plus exact d'intituler ce chapitre *La Divination chinoise*. Mais nous préférons le titre qui a l'avantage de résumer la forme chinoise la plus généralement acceptée de la divination, le genre de préoccupation auquel cette forme correspond dans l'esprit des Chinois et l'art conventionnel, reposant sur de très vieilles traditions, mais ayant revêtu avec le temps les apparences d'une science méthodique et raisonnée, qui encore aujourd'hui tient une place de premier rang dans la vie publique et privée du grand empire du Milieu.

Comme toutes les anciennes religions, la religion chinoise possède des instruments et des règles de divination. La prédiction des évènements futurs, les moyens d'en conjurer ou d'en esquiver les conséquences fâcheuses, les indices qui permettent de se lancer dans une entreprise avec une foi profonde en sa réussite ou d'y renoncer à temps quand les pré-

sages sont mauvais, sont en Chine, comme ils ont été partout, les objets de la curiosité intéressée et par conséquent de la crédulité générale. Ici encore l'ancien chamanisme s'est perpétué, mais en se modifiant et surtout en se régularisant. Il est devenu méthodique et correct. Il a perdu presque entièrement son caractère convulsif, saccadé, extatique. Ses formes quasi-épileptiques ne pouvaient rester toujours sympathiques aux Chinois cultivés, gens de sens trop rassis pour aimer les extravagances des chamans. Ils n'étaient pas plus préparés à cette épuration de la vision extatique dont ailleurs devait sortir le prophétisme. L'inspiration religieuse, poétique, passionnée, aux accents purs et puissants, n'est pas chinoise. De l'ancienne divination individuelle des chamans les Chinois ont passé à la divination fondée sur les prétendus rapports de certains phénomènes avec certains événements ou plus exactement avec le cours des événements.

On a déjà dû remarquer dans tout ce qui précède que, malgré ce qu'on a pu relever d'ingénieux et de pratique dans la civilisation chinoise, elle n'est jamais parvenue à ce que nous appelons « l'esprit scientifique », à la méthode expérimentale, et par conséquent à une application rationnelle du principe de causalité. C'est l'oubli ou plutôt la mauvaise application de ce principe qui est au fond de toute superstition. Une raison exercée se refuse à faire dépendre ses résolutions et ses actes de coïncidences ou de prétendus présages qui n'ont aucun rapport concevable avec le bonheur ou le malheur futur. Il faut,

pour qu'un incident s'élève dans notre esprit à la hauteur d'un présage, que nous puissions tout au moins soupçonner le lien qui le rattache logiquement au fait dont on nous dit qu'il est l'annonciateur. Le passage de vols d'oiseaux venant du nord en automne peut être pour nous l'annonce de grands froids, parce que nous supposons que ces oiseaux sont chassés par une température rigoureuse qui, avec les progrès de l'hiver, s'étendra jusqu'à nous. Mais nous ne saurions accorder le même honneur à la rencontre d'une araignée le matin ou bien au fait que, sortant de chez nous pour vaquer à nos affaires, nous sommes partis du pied gauche et non du pied droit. C'est là une distinction à laquelle le Chinois, même instruit, a beaucoup de peine à s'élever (1).

Les rapports qu'on admet en Chine entre les faits successifs sont absolument arbitraires, irrationnels,

(1) Rien de plus caractéristique à cet égard que l'anecdote racontée par M. Eitel (*Three Lectures on Buddhism*. p. 9), un des Européens modernes qui ont le mieux compris l'esprit chinois. Il avait un ami, un *gentleman* chinois, aussi instruit qu'un Chinois peut l'être sans être sorti de son pays, confucéen zélé, plein de dédain pour les cultes bouddhistes et taoistes qu'il repoussait carrément comme indignes de l'attention d'un homme éclairé. Pourtant M. Eitel avait observé que son ami chinois lisait continuellement un traité bouddhiste et qu'il devait le savoir par cœur, tant il l'avait souvent entre les mains. Il lui exprima un jour sa surprise, lui disant qu'il ne comprenait pas comment il pouvait consacrer tant d'heures à une lecture qui devait lui sembler aussi fastidieuse qu'inutile. — « Oh ! » lui dit le Chinois, « ce n'est pas du tout que » j'admette un seul mot de ce qui est écrit là-dedans ; mais, voyez-» vous, il est reconnu que la lecture de ce traité est souveraine » contre les maux d'estomac, et j'ai l'estomac délabré. »

fondés sur des raisonnements qui pour nous n'en sont pas. C'est pour cela, par exemple, que le Chinois persiste à établir un lien direct entre les dispositions morales de l'homme, surtout des gouvernants, et les perturbations de l'ordre physique. Quand il se passe quelque chose d'anormal ou paraissant tel dans la nature, il en conclut que quelque chose aussi est dérangé dans la moralité publique ou dans le gouvernement. Il a un proverbe qui peint bien cet état d'esprit : « Quand la poule se met à chanter comme » le coq, la famille est perdue ». Cela ne veut pas dire comme dans notre comédie que la femme doit avoir le verbe moins haut que le mari, cela veut dire que lorsqu'il arrive quelque chose d'anormal au ciel ou sur la terre, météores, éclipses, comètes, tremblements du sol, éboulements, etc., il faut s'attendre aux plus grands malheurs.

Des vieux procédés de divination convulsionnaire du chamanisme, il resta dans la Chine officielle et régularisée deux sources principales de divination, la plante *Chi* et la carapace de la tortue.

Il est à noter que les sinologues ne sont pas tout à fait d'accord sur la nature de la plante *Chi*. Tandis que, d'après M. Plath, ce serait l'*Achillea millefolium* (1), connue vulgairement sous le nom d'*Herbe aux charpentiers*, dont les feuilles d'un vert foncé, découpées en tous sens, ressemblent à des chenilles, M. Legge y voit plutôt une *Ptarmica Sibirica*, qui est aussi une *Achillée*, mais une herbe sternuta-

(1) Plath, *Die Religion und der Cultus der alt. Chinesen*, I, p. 96.

toire (1). Quoi qu'il en soit, c'était une herbe à vertus médicinales qui devait rentrer dans les recettes connues du chamanisme primitif et qui demeura l'objet de la vénération des âges suivants. Elle est cultivée en grande quantité sur le tombeau de Confucius, et les livres canoniques en font grand état. Il y avait différentes manières de l'interroger. Ses tiges en brûlant forment souvent des dessins de lignes entrecroisées. On peut aussi la couper en morceaux et les laisser tomber d'une certaine hauteur. Alors on examine la figure qu'ils forment, et cela rentre dans le système d'interprétation dont le Y-King nous a fourni des échantillons.

Quant à la tortue, sa longévité, ses instincts, sa force défensive, sa démarche lente, mais infatigable et sûre, avaient beaucoup frappé les vieux Chinois. Ils voyaient en elle un réceptacle vivant de sagesse et de prévision, qui s'enfonçait sous terre au commencement de l'hiver pour ne reparaître qu'avec la belle saison, comme si elle savait d'avance le temps qu'il va faire. C'étaient surtout les lignes de sa carapace qui servaient d'indices prophétiques. Les Chinois distinguèrent sur leur sol six espèces de tortues. Chacune se rapportait à une région déterminée du ciel, est, ouest, nord, sud, le zénith, et à la terre. Il y eut dans la ville impériale une maison tout entière consacrée à loger des tortues des six espèces et où chaque espèce avait sa demeure particulière. Au

(1) *Religions in China*, p. 15. Je constate toutefois que dans sa version du Chou-King, *Sacred Books of the East*, p. 144-145, M. Legge se prononce aussi pour l'*Achillea millefolium*.

commencement de chaque printemps on les lavait avec le sang d'un animal immolé. C'était sans doute pour entretenir leur vertu divinatoire (1).

Quand on voulait procéder à une consultation, il fallait ouvrir l'animal et enlever la partie supérieure de la carapace. On conservait l'inférieure où l'on voit des lignes qui s'entrecoupent des deux côtés d'une ligne médiane partageant symétriquement la surface en cinq carrés. Cette ligne est celle de mille *li* ou cent lieues. Les cinq carrés se rapportent aux cinq planètes et aux cinq éléments. On établissait par leur moyen cent vingt figures qui pouvaient donner lieu à douze cents réponses. On traçait sur l'ensemble huit lignes symboliques, lesquelles, multipliées par elles-mêmes, engendraient soixante-quatre combinaisons. Sans entrer dans des détails fastidieux et dont beaucoup sont très obscurs, nous pouvons dire d'une manière générale qu'elles correspondaient respectivement à la pluie, au beau temps, à l'obscurité, à la lumière, à la dispersion, à la concentration, à la défaite, à la victoire, à la permanence, au changement. Pour obtenir avec plus de précision l'oracle cherché, après avoir au préalable enduit la carapace d'un pigment noir (2), on l'exposait au feu. Les fêlures, déterminées par la chaleur, faisaient de nouvelles lignes qui confirmaient ou modifiaient les premières figures (3). On savait par ce procédé de

(1) Plath, *liv. cit.*
(2) Legge, *Chou-King*, coll. cit. p. 45.
(3) Plath, *liv. cit.*, I, 88-96.

quelle manière, dans quelles conditions les événements annoncés devaient se succéder.

Il faut dire ici qu'ordinairement les Chinois tenaient moins à connaitre l'avenir en détail qu'à savoir si telle entreprise commencée d'une certaine façon, tel projet dont on fixait la réalisation à certain jour, aboutirait heureusement ou bien échouerait. En vertu des mêmes combinaisons dont le Y-King nous donne les textes classiques il y a en Chine des jours *heureux* et des jours *malheureux*. Il ne faut rien commencer les jours malheureux. Dans les romans chinois traduits par M. Stanislas Julien, on voit à chaque instant que, lorsque les personnages forment un projet, ils choisissent pour le mettre à exécution un jour « heureux », et quand même ils auraient des raisons pour se hâter, ils attendent la date favorable. A quoi bon d'ailleurs se dépêcher pour commencer une chose si elle doit mal finir? Encore aujourd'hui l'almanach officiel promulgué chaque année par la cour impériale contient l'indication des jours heureux et des jours malheureux. Il y a du reste des nuances nombreuses. Le même jour peut être favorable à certaines entreprises, funeste à d'autres.

Mais nous trouvons de plus en Chine les marques d'une divination tout aussi variée que celle dont l'antiquité tout entière fut si longtemps éprise. On tirait des pronostics en examinant les phénomènes célestes ou atmosphériques. On les cherchait aussi dans les alternances d'ombre et de lumière, et il y avait un fonctionnaire préposé tout exprès à leur

observation (1). Les nuages entourant le soleil à son lever et à son coucher, le ciel couvert ou le ciel brillant, l'éclat plus ou moins rayonnant du soleil, la disposition symétrique des nuages, les arcs-en-ciel, les buées qui semblent se former parfois autour du soleil, voilà ce que cet important personnage devait noter et interpréter. L'astrologie tient aussi sa place dans la divination chinoise, bien qu'elle n'y ait pas joué, que nous sachions, un rôle aussi absorbant qu'ailleurs. Les étoiles avaient des rapports particuliers avec telle province, telle frontière. On cherchait dans la marche des planètes à travers les constellations zodiacales les indices des dangers qui pouvaient menacer l'empire ou une province déterminée. Les vents étaient aussi interrogés pour savoir si tout était en ordre dans le monde (2).

Les songes ont aussi un sens prophétique. Nous

(1) *Ibid.* 84-85.

(2) *Ibid*, p. 87. — Il est bon de rappeler ici que toute cette divination est toujours associée à cette arrière-pensée bien chinoise que le cours normal de la nature est étroitement lié à la conduite correcte des hommes et spécialement des gouvernants. Si l'ordre naturel est dérangé, cela indique du désordre moral. Voyez, par exemple, ce curieux passage du Chou-King (IV, 4). L'empereur Wou Wang, des Tcheou (1122-1115 av. J.-C.) interroge ainsi le sage Ki-Tseou : « O Ki-Tseou, le Ciel a des voies secrètes pour procurer le repos au peuple au-dessous de moi, son désir est qu'il demeure tranquille; mais je ne connais pas ces règles. » Là-dessus Ki-Tseou lui déroule ses opinions en matière de physique, de morale, de politique et de religion. Et voici ce qu'il dit au sujet des avertissements que donne le Ciel. Ces avertissemeuts sont au nombre de six : la pluie, le beau temps, la chaleur, le froid, le vent et les saisons. Quand les cinq premiers se suivent dans leur ordre régulier, les plantes et les céréales poussent en abondance. Mais trop

avons parlé à propos de l'introduction du bouddhisme du songe de Ming-Ti. D'autres faits analogues sont rapportés par les historiens chinois. L'empereur Siouen (827-781), des Tcheou, rêve d'ours et de serpents. Il fait venir un interprête des songes. Les ours signifient qu'il aura un rejeton mâle; les serpents, qu'il aura aussi une fille. Un autre jour, il voit en rêve un berger, beaucoup de poissons et de bannières. Cela signifie une richè moisson et une famille nombreuse. L'empereur Wou-Ting (1324-1266) vit en songe un certain Fou-You qu'il n'avait jamais rencontré et l'idée lui vint d'en faire son premier ministre. Mais comme il ne savait où le trouver, il rédigea de mémoire son signalement et le fit chercher par tout l'empire. On finit par le découvrir, et il paraît que Fou-You fut en effet un grand ministre.

d'abondance comme trop de rareté amène des calamités. Il faut que la bonne conduite des hommes et surtout de l'empereur règle la marche de la nature. Quand on est révérencieux, la pluie tombe au bon moment. Sous un bon gouvernement, il fait beau temps. Quand l'administration est prudente, la chaleur vient au moment qu'il faut. Quand les juges prononcent des arrêts sages, le froid apparaît au temps voulu, et s'il existe un saint homme, le vent souffle au moment désiré. — Si, au contraire, les vices dominent, il pleut continuellement; si l'on se conduit frivolement, la sécheresse est interminable; si l'on est paresseux, il fait toujours chaud ; si l'on est trop agité, il fait toujours froid : si l'on va jusqu'à la frénésie, le vent souffle toujours. — Où ce brave Ki-Tseou avait-il vu tant de choses? On comprend que, d'un pareil point de vue, la divination n'était plus seulement une consultation de l'avenir dictée par un intérêt personnel ou privé. Elle acquiérait une importance politique de premier ordre. Les vertus ou les vices de l'empereur et de ses fonctionnaires avaient pour mesure révélatrice le temps beau ou mauvais qu'il faisait,

Encore aujourd'hui en Chine il y a une *oniromancie* à prétentions scientifiques. On distingue trois espèces de songes : ceux qui ont un objet déterminé, ceux qui ont rapport à des objets étrangers au dormeur, ceux enfin dans lesquels il s'est trouvé en relations avec les esprits. Ces trois espèces de songes ont dix variétés et quatre-vingt-dix combinaisons (1).

Ce n'est pourtant pas que le Chinois soit précisément fataliste. Au contraire il a le ferme espoir que, si la divination lui révèle un état de choses fâcheux provenant de ses fautes, il remettra les choses en bon ordre en changeant de conduite. Si l'avenir se montre menaçant et qu'il n'y ait pas de sa faute, il compte bien esquiver les dangers en changeant ses batteries, en disposant les choses autrement, en neutralisant les présages de mauvais augure. Du reste ce sont les petites ruses ordinaires des peuples et des temps qui ont cru à la divination. Cette croyance est fondée sur le sentiment plus ou moins obscur d'un cours fatal des choses et sur l'espoir plus ou moins raisonné que la prescience de l'avenir permet d'échapper aux maux annoncés. Celui qui croit à la divination part de l'idée que le cours général des choses se dirige vers un but inconnu qui entraînera ou son bonheur ou son malheur. Pour savoir dans quelle direction les choses marchent, il s'en rapporte aux indices que lui procurent les combinaisons ou rencontres fortuites, où sa volonté ni celle des autres n'entrent pour rien. Si

(1) Plath, *liv. cit.*, pp. 97-98.

ces combinaisons ou ces rencontres signifient bonne chance, heureux présage, promesse de réussite, il est confiant et content. De là les innombrables méthodes pour interroger l'avenir dont M. Bouché Leclercq nous a déroulé l'interminable liste dans son savant ouvrage sur la *Divination dans l'antiquité.* Il s'est à peu près borné à l'antiquité grecque et romaine. Le champ était déjà suffisamment vaste. Mais il n'est pas indifférent de constater que, malgré la différence des mœurs, des idées, des religions, la divination chinoise se rencontre à chaque instant avec la divination occidentale jusque dans les procédés les plus bizarres de celle-ci. Seules, les pythies et les sibylles font défaut (1).

Ainsi M. De Groot nous apprend (2) que l'une des méthodes grecques les plus bizarres de divination, la *clédonomancie* ou divination par le bruit, la rumeur, la parole fortuite, est aussi pratiquée en Chine. Dans l'ancienne Grèce, celui qui avait recours à cette méthode, après avoir sacrifié en l'honneur d'une divinité propice à ce genre de consultation, devait sortir du sanctuaire et observer attentivement les premières paroles qu'il entendrait prononcer dans la rue. De même, en Chine, lors de la fête lunaire

(1) Autant du moins que nous pouvons le savoir. L'histoire de la divination chinoise ne pourra être faite avec détail que lorsque les annales et les œuvres littéraires de la Chine auront été soumises dans leur entier à la critique européenne. C'est un immense travail qui n'est encore qu'ébauché.

(2) *Fêtes annuelles d'Emoui*, Annales du Musée Guimet, XII, p. 511.

qu'on célèbre le 15 du huitième mois, les femmes qui ont brûlé des bâtons d'encens devant le dieu ou la déesse domestique, font connaître à cette divinité les questions dont elles désirent la solution et dans quelle direction elles s'avanceront dans la rue pour obtenir les réponses. Si à certains signes elles croient que leur intention est approuvée, elles sortent et prêtent l'oreille à ce que disent les passants qu'elles rencontrent; ou bien elles restent derrière la porte entr'ouverte pour saisir aux passages quelques paroles. Ce sont des mots fatidiques dont elles doivent ensuite faire l'application à leur destinée.

Le grand moyen populaire de divination en Chine, celui qui est à la portée de tout le monde et dont il est fait un usage continuel, c'est le jet des « blocs divinatoires » consultés en présence d'une image divine avec accompagnement d'encens et de cierges. Ces blocs sont en racine de bambou, et cette racine est très dure. On en taille d'abord un morceau en forme de lentille bi-convexe s'allongeant en ovale, que l'on fend ensuite longitudinalement de manière à former deux morceaux semblables comme les deux moitiés d'une amande. Chacun des deux morceaux a donc une face plane et une face convexe. On les prend de manière à faire coïncider les deux faces planes et on les fait tourner ainsi réunis dans la vapeur de l'encens. Puis on les laisse tomber. S'ils présentent alors à la vue leurs deux faces planes ou leurs deux faces convexes, c'est mauvais signe; si au contraire l'un des blocs repose sur sa face plane, et l'autre sur sa face convexe, le présage est heu-

reux (1). Cette interprétation repose sur la grande règle du Feng-Shui dont nous allons parler, en vertu de laquelle les bonnes influences sont attachées à un mélange convenable de lignes droites et courbes, masculines et féminines. Mais le vulgaire ne cherche pas si loin. C'est un mode de divination facile et peu coûteux, sanctionné par une très ancienne tradition et qui, dans notre Occident, n'a guère d'autre parallèle que la superstition de ceux qui se décident après avoir joué à pile ou face.

Nous avons parlé suffisamment (2) des moyens mis en usage par les exorcistes pour deviner le remède qui convient à un malade. Les blocs divinatoires y jouent aussi leur rôle comme dans la plupart des autres procédés de divination, parce qu'ils indiquent si la divinité invoquée est consentante ou si elle refuse son concours. Mais si tous ces moyens d'interroger l'avenir sont le plus souvent mis en œuvre par la multitude ignorante, il en est autrement de la prétendue science dans laquelle s'est finalement condensée toute la superstition chinoise en matière de divination.

Il s'agit du Feng-Shui, double mot qui signifie simplement *vent et eau*, parce qu'il représente tout un ordre de recherches et de calculs dont la pronostication du beau temps et de la pluie était le but principal (3). Cette dénomination montre bien l'in-

(1) De Groot, *ouv. cit.*, p. 56.
(2) P. 585.
(3) Le meilleur livre à conseiller à ceux qui veulent s'initier au Feng-Shui est celui de M. Eitel, *Feng-Shui, Elements of natural Sciences in China*, Hong-Kong, 1873.

térêt prépondérant qui poussait une population essentiellement agricole à s'enquérir avant tout des variations de l'atmosphère. Par la suite, cette pronostication s'est étendue à tout ce qui pouvait intéresser la vie et le bonheur. Elle résume toute la physique, la météorologie, la chimie et la science de la « bonne aventure » chez les Chinois. La grande chose est de savoir ce qui porte bonheur et ce qui porte malheur, si l'endroit où l'on construit sa demeure, celui où l'on fait creuser sa tombe, la configuration du sol où l'on doit séjourner, si tout cela est conforme aux règles qui déterminent la prospérité ou l'infortune. Les confucéens, si sceptiques à tant d'égards, se soumettent pour la plupart aux règles du Feng-Shui, et c'est un de ces éléments communs à la Chine entière qui dominent toutes les diversités religieuses et rituelles. Les missionnaires catholiques eux-mêmes, nous affirment des Chinois émancipés sur ce point des superstitions indigènes, se sont vus forcés d'autoriser leurs convertis à l'observation des règles du Feng-Shui.

Les éléments du Feng-Shui remontent très haut. Ils se ramifient avec les vieilles croyances en matière de bonne et de male chance. Mais c'est la doctrine philosophique de Chou-Hi qui vivait sous les Soung (1130-1200) qui a fourni à cette prétendue science une théorie et des règles d'application.

On se rappelle (1) que Chou-Hi dérivait toutes les existences du mouvement et du repos alternatif du

(1) V. p. 355.

« grand Faîte » ou principe premier de l'être. Le mouvement de ce principe premier, c'est le *Yang*, principe mâle ; son repos, c'est le principe femelle, *Yin*, ou, comme dirait la langue philosophique de l'occident, le principe actif et le principe passif. La vie de l'univers est donc comparable à un mouvement de va-et-vient. Comme résultante de ces innombrables mouvements, il y eut séparation des éléments actifs et des éléments passifs. Ce qui était en haut constitua le ciel, ce qui était en bas fut la terre. Tout ce qui est entre deux participe en quelque manière aux deux principes. De là une série de permutations, d'échanges, de combinaisons, en proportions variées, entre le principe mâle, Yang, et le principe femelle, Yin, qui produisirent les hommes, les animaux, les végétaux et les minéraux. C'est pourquoi cette métaphysique trouve son expression figurée dans les fameux diagrammes attribués à Fou-Hi et dont le commentaire est contenu dans le Y-King. Nous savons que ces diagrammes se composent de lignes *masculines* ou continues, ——, et de lignes *féminines* ou interrompues, — —. Leurs combinaisons représentent tout ce qui existe et peut exister comme résultant de l'action combinée du principe mâle ou actif, du principe femelle ou passif. En résumé nous ne pouvons voir dans cette métaphysique à prétentions savantes qu'une traduction de la vieille dualité suprême du Ciel et de la Terre qui fait le fond de la religion que nous tâchons d'exposer.

Sur cette base le Feng-Shui construit des théories très compliquées. Il s'occupe successivement de

l'énergie ou souffle vital de la nature, *Hi*; de l'ordre normal résultant de son action régulière, *Li;* de ses effets matériels, *Ki*; des règles mathématiques servant à les calculer, *Sou;* de la manière de les appliquer aux formes apparentes des êtres, *Ying*. Telles sont les cinq parties fondamentales du Feng-Shui, savoir Hi, Li, Ki, Sou et Ying.

Tous les êtres sont donc le résultat de la double action, à doses variées, de Yang et de Yin. Le soleil est le principe moteur de tout ce qui est mâle sur la terre; la lune, de tout ce qui est femelle. Les cinq planètes, Jupiter, Mars, Vénus, Mercure et Saturne (1) président aux cinq éléments primordiaux, l'eau, le feu, le bois, le métal, la terre. Le ciel étoilé se reproduit sur terre dans les montagnes, la voie lactée dans les fleuves et les mers. Les destinées des nations et des individus sont inscrites en hiéroglyphes célestes que les docteurs en Feng-Shui savent déchiffrer. Mais l'homme a le pouvoir de combiner les éléments et leur proportion de manière à écarter les malheurs dont il est menacé. D'innombrables et ennuyeux détails roulent sur les effets que peut amener le passage du soleil ou de la lune à travers les vingt-huit constellations. C'est ce chapitre surtout qui permet de déterminer les jours favorables et les jours funestes (2).

On attache aussi dans cette théorie une grande importance au fait que les cinq éléments dépendant

(1) Mayers, *Manual*, II, 127 et 162.
(2) Comp. Eitel, *liv. cit.*

des cinq planètes se produisent ou se détruisent réciproquement. Ainsi le bois produit le feu ; le feu produit la terre (les cendres sont de la terre) ; la terre produit le métal, comme on le voit dans les mines ; le métal produit l'eau, puisqu'il peut devenir liquide ; l'eau produit le bois, puisque la végétation apparaît partout avec l'humidité. Mais le métal détruit le bois, qui détruit ou absorbe la terre, qui détruit l'eau, qui détruit le feu, qui détruit le métal. On met cette belle physique en rapport avec les cinq parties constituantes du corps humain, les muscles, les os, les veines, la peau et les cheveux ; avec les cinq viscères, le cœur, le foie, l'estomac, les poumons et les reins ; avec les cinq couleurs, le blanc, le noir, le rouge, le bleu et le jaune ; avec les cinq bonheurs, richesse, honneurs, longévité, enfants, mort paisible ; avec les cinq relations sociales, prince et ministre, père et enfant, mari et femme, aîné et cadet, amis entre eux. A quoi se joint l'idée de l'influence des esprits défunts sur le sort de leurs descendants et de l'importance des règles à suivre pour que l'orientation de leur sépulture soit bien choisie. Il faut en effet qu'ils puissent combattre avec avantage les esprits malfaisants qui pourraient contrarier leurs bonnes intentions. Ce serait d'ailleurs les indisposer que de donner à leurs tombeaux une orientation condamnée par le Feng-Shui. C'est en suivant les mêmes règles que l'on choisit convenablement l'endroit où l'on établit sa demeure. Les lignes et les ondulations du terrain, celles de l'horizon, la conjonction dans une proportion normale de

l'élément-eau, de l'élément-bois, de l'élément-terre, de ce qui se rattache au principe mâle et de ce qui se ramène au principe femelle, tels sont les termes principaux du calcul. Un terrain tout à fait plat ne serait pas de bon augure ; mais des escarpements trop abruptes ne vaudraient pas mieux. Le Feng-Shui suppute qu'un bon terrain à bâtir doit présenter trois cinquièmes de caractères mâles et deux cinquièmes de caractères femelles. Très souvent on modifie le terrain pour réaliser cette proportion, et c'est par obéissance aux règles du Feng-Shui que tant de maisons chinoises s'élèvent en avant d'un rideau d'arbres et en arrière d'une petite mare. Il importe que les maisons habitées par les mandarins soient plus hautes que celles des simples sujets, que les tuyaux d'égoût soient posés correctement, que les portes donnant accès dans les chambres ne se se suivent pas en ligne droite, et que les fenêtres soient percées dans les façades propices. Le principal bâtiment d'une grande maison chinoise doit regarder le sud. Les autres bâtiments, plus petits, doivent faire face à l'est et à l'ouest. Il est prudent aussi d'examiner les toits des voisins de peur que leur influence ne contrecarre les effets obtenus par le Feng-Shui de la maison soumise à ses règlements (1).

Tout cela constitue une science très compliquée.

(1) C'est une des raisons qui poussent les Chinois de Pékin à fuir autant que possible le voisinage des maisons occupées par les étrangers. Ceux-ci en effet construisent des cheminées sans aucun respect des lois du Feng-Shui, et cela peut causer d'affreux malheurs (Thomson, *Land and People of China*, p. 211.).

Elle a ses adeptes et ses professeurs. Elle est reconnue par la législation.

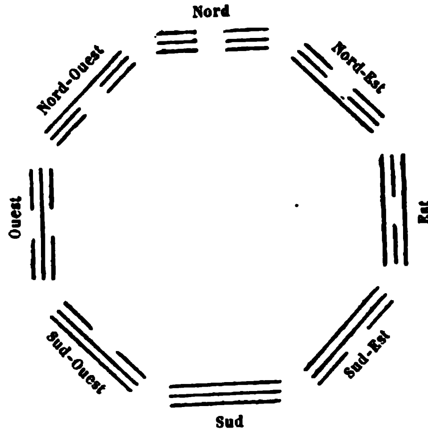
L'almanach impérial, publié annuellement par le gouvernement, contient des tables, des références, des diagrammes, pouvant servir de *Vade mecum* à ceux qui tiennent à éviter tout ce qui est condamné par le Feng-Shui. La justice chinoise condamne à des dommages-intérêts ceux qui construisent des maisons neuves dont la disposition altère le Feng-Shui des maisons préexistantes (1).

Il est difficile à un Européen de se faire une idée claire de l'espèce de grimoire dont se servent les professeurs de Feng-Shui pour faire leurs opérations. On se souvient peut-être des huit diagrammes découverts par Fou-Hi (2) sur la base des signes mâle et femelle, ——— et — —, trois fois répétés et qui, dans leurs combinaisons successives, sont censés embrasser l'universalité des êtres. En les rangeant

(1) Eitel, *Feng-Shui*, pp. 79-80. — On prétend même que, dans leurs négociations avec les diplomates européens, quand il s'agit de concessions de terrain, les commissaires chinois tâchent toujours de faire accepter des positions qui, d'après toutes les règles du Feng-Shui, doivent attirer toutes les calamités possibles sur leurs possesseurs. C'est dans ces conditions qu'on aurait cédé aux Européens, à proximité de Canton, un terrain d'alluvion, désert, où personne n'avait osé bâtir. La manière dont les Européens ont utilisé le terrain maudit, qu'ils ont couvert de belles constructions, de promenades et de magasins, a dû ébranler dans leur confiance un certain nombre de croyants au Feng-Shui. Mais la majorité, paraît-il, en a simplement conclu que sur certains points les Barbares devaient posséder un Feng-Shui supérieur, sans que cela tirât autrement à conséquence, et tout a été dit (Eitel, *liv. cit.*, 80-81.)

(2) P. 71.

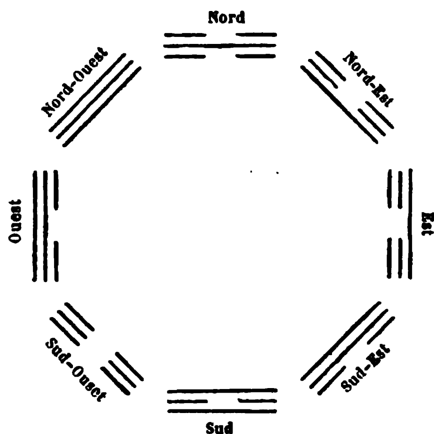
en cercle et en rapport avec les huit régions du ciel, on obtient la figure que voici (1) :



On peut voir que l'élément mâle est absolument prépondérant au sud, où le ciel déploie toute sa puissance, et l'élément femelle au nord, région d'obscurité, de passivité et de stérilité. Les choses partent donc du sud en se combinant en proportions toujours plus grandes avec l'élément femelle à mesure qu'elles se rapprochent du nord. En fait, la prédominance exclusive du sud n'est pas en soi plus féconde que celle du nord. Nous dirions que c'est la force abstraite sans matière, de même que l'élément femelle réduit à lui-même ne serait que de la matière sans force. Il faut un mélange quelconque des deux éléments pour produire une réalité féconde. C'est

(1) Comp, Mayers, *Manual*, II, 241.

ce qui explique pourquoi les blocs divinatoires (1) ne fournissent qu'une réponse négative lorsque, dans leur chute, ils présentent leurs deux faces planes ou convexes, tandis que leurs réponses sont favorables quand ils sont tombés l'un sur sa face convexe l'autre sur sa face plane. Cela signifie le mélange fécond des deux éléments. C'est probablement sous l'empire de cette réflexion que l'on adopta plus tard l'arrangement qui prévaut aujourd'hui (2) :



Ici, c'est le nord-ouest et le sud-ouest qui représentent les deux principes mâle et femelle dans leur caractère absolu, par conséquent l'abstraction pure ou le néant, toutefois avec la tendance à l'être.

Qu'on se figure maintenant une tablette circulaire dont la circonférence est occupée par ces huit diagrammes dans l'ordre indiqué. Au milieu est fixée

(1) P. 620.
(2) **Mayers**, *ibid.*

une aiguille aimantée qui tourne sur un pivot. Au-dessous de chaque diagramme sont des cases correspondantes qui vont en diminuant de surface à mesure qu'elles se rapprochent du centre et indiquant les influences planétaires, élémentaires, stellaires, animistes, fâcheuses ou favorables, qui se rapportent au diagramme dénominateur. Quand on veut être encore plus précis, on marque sur la circonférence les soixante-quatre diagrammes du Y-King, mais c'est toujours la même méthode. Le professeur de Feng-Shui arrive sur les lieux muni de son instrument, l'oriente et calcule les indications qu'il lui fournit. Si, par exemple, sa tablette révèle que le lieu où il se trouve est soumis à l'influence de la planète Mars, l'élément terrestre correspondant est le feu. Mais s'il se trouve du bois à gauche et de l'eau à droite, c'est d'un très mauvais augure; car l'eau détruit le feu et le feu détruit le bois. En revanche, si l'élément terre est à gauche de l'élément feu et que l'élément bois soit à sa droite, c'est très bon signe, puisque le bois produit le feu et que le feu produit la terre. Il est inutile de pousser plus loin dans cet épineux fourré de subtilités et d'idées creuses. Il y a dix-huit cercles concentriques de cases à comparer et à combiner pour avoir la réponse définitive à la question posée (1).

(1) Eitel, *liv. cit.*, pp. 35-43. — On découvre toute une météorologie fantasque dans cette théorie du Feng-Shui. Par exemple, le *Ki*, souffle ou respiration de la nature, est produit par les deux principes mâle et femelle, le Yang aspire et le Yin expire. Il se montre sous six formes, le froid, le chaud, le sec, l'humide, le

Mais c'est surtout quand il s'agit de déterminer l'emplacement des cimetières ou des tombeaux privés que le Feng-Shui exerce une domination tyrannique. Il faut indiquer conformément à ses règles le lieu où la fosse devra être creusée, dans quelle direction le cadavre devra être orienté, comment on disposera le terrain du sacrifice, quel jour et à quelle heure il faudra procéder à ces opérations. Ici la personne du défunt, les dates de sa naissance et de sa mort, les particularités de ceux qui lui survivent doivent aussi entrer en ligne de compte, ce qui complique singulièrement la supputation. S'il faut transporter ailleurs les restes mortels, c'est encore bien plus compliqué. Un tombeau temporaire n'est pas soumis aux mêmes règles qu'un tombeau définitif. Il arrive parfois que le génie de l'année courante s'oppose à ce que l'on fasse la translation. C'est ce qui rend si difficile en Chine l'exécution de grands travaux publics, lorsqu'elle exige le dérangement des cimetières ou des tombeaux privés qui sont en si

vent, le feu, qu'on appelle souvent les six souffles de la nature. Sous l'influence des cinq planètes et des cinq éléments correspondants ces six souffles en forment vingt-quatre qui sont vingt-quatre sous-souffles. Combiné avec l'élément-bois et sous la direction de la planète de Jupiter, le Ki produit de la pluie; avec l'élément-métal et sous la direction de Vénus, il produit le beau temps; avec l'élément-feu et sous les ordres de Mars, il fait de la chaleur; avec l'élément-eau et Mercure, il fait du froid; avec l'élément-terre et Saturne, il fait du vent (*Ibid.*, pp. 47-48). Le Dragon d'azur et le Tigre blanc commandent respectivement le souffle vital de la région est (mâle) et de la région ouest (femelle). On reconnaît leurs traces aux élévations du sol qui sont mâles et aux dépressions qui sont femelles (*Ibid.*, p. 49).

grand nombre. Cependant ce sont souvent les familles elles-mêmes qui désirent la translation. Quand elles se voient poursuivies par le malheur, elles appellent un docteur en Feng-Shui qui doit leur dire si peut-être la position du cimetière où reposent leurs ancêtres n'est pas d'une influence funeste sur la destinée de leurs descendants. S'il estime que cette position est condamnée par les règles de son art, on fait choix d'un autre emplacement. Sa réputation professionnelle grandit beaucoup, quand il arrive qu'après avoir suivi ses conseils la famille voit revenir les jours de bonheur et de prospérité. S'il en est autrement, on accuse, non le Feng-Shui lui-même, mais son interprète, et on invoque les lumières d'un autre docteur. Comme toutes ces insanités se paient cher, il n'y a guère que les familles riches qui se permettent ce genre de luxe (1). Mais la perplexité qui les assiège doit s'augmenter du fait que la science du Feng-Shui n'est pas appliquée de la même manière par tous ceux qui s'y adonnent. On distingue en effet deux écoles, les *Tsoung Miao* ou du « Temple ancestral », qui sont de première force sur Li ou l'ordre de la nature, et sur Sou, ses proportions numériques, et les *Kouang-Si* qui sont plutôt passés maîtres en Ki, le souffle universel, et en Ying, formes, contours et couleurs (2).

Une tombe creusée près d'une éminence boisée procure à la famille du mort honneur et félicité (3).

(1) Thomson, *liv. cit.*, p. 212-214.
(2) Eitel, *liv. cit.*, p. 77.
(3) *Ibid.* p. 52.

Mais on peut corriger artificiellement les mauvaises dispositions naturelles des lieux. La forme des collines ou des montagnes en fer à cheval est la plus propice, parce qu'elle combine en bonne proportion le Dragon d'azur (est) et le Tigre blanc (ouest). Cette heureuse combinaison ne se rencontre que localement, mais en élevant un monticule sur un plateau, les mauvaises influences d'une plaine trop unie sont conjurées. On fait aussi des plantations d'arbres dans la même intention (1).

Tous ces détails confirment l'opinion des sinologues qui pensent que le Feng-Shui actuel n'est que l'application à la vie tout entière de règles et d'observances qui furent d'abord appliquées spécialement au culte des ancêtres. C'est sous les Han que tous ces procédés superstitieux auxquels Confucius et son école n'avaient accordé que très peu d'attention, furent systématisés dans un ouvrage intitulé *Tsé-King*, « livre canonique des Demeures », que l'on fit remonter jusqu'au légendaire Hoang-Ti. Le taoisme et le bouddhisme furent d'accord pour sanctionner l'observation de ces régles qui étendaient aux maisons les observances qui auparavant n'avaient eu pour objet que les tombeaux (2).

(1) *Ibid.* pp. 55-60.

(2) Il paraît pourtant que le scepticisme chinois fut plus d'une fois mis en éveil par les démentis que l'expérience infligeait à la théorie du Feng-Shui. On cite, par exemple, une réflexion piquante de Houen-Ti, le premier empereur de la dynastie des Soui (589-619). Quand il s'insurgea contre son prédécesseur Tsing-Ti, les tombes de ses ancêtres furent profanées par les partisans de ce dernier pour attirer sur sa personne toutes les malédictions possibles.

Sous les Tang (618-905), la littérature du Feng-Shui devint très riche. Il y eut des livres sur la correction des funérailles, sur les innombrables influences des cinq planètes, sur l'art de dresser les diagrammes, etc. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, c'est surtout sous les Soung et en se fortifiant des théories métaphysiques de Chou-Hi, que la systématisation du Feng-Shui fut achevée.

A l'heure présente, au dire unanime de tous ceux qui ont étudié de près les idées et les mœurs des Chinois, le Feng-Shui est encore en Chine une puissance de premier ordre, enracinée dans les habitudes et les croyances séculaires de toute la population. Il est vrai que la réaction contre la scolastique de Chou-Hi a ébranlé la confiance d'un grand nombre de confucéens. Mais il en est parmi eux qui ne croient guère qu'au Feng-Shui. On aura pu remarquer ceci : cette espèce de géomancie raffinée fait au premier abord l'effet de substituer partout des forces occultes et impersonnelles à l'action volontaire des divinités et des génies. Par là elle est assez conforme à la

Cela ne l'empêcha pas de triompher, mais il avait perdu son frère, tué dans un combat. Là-dessus il posa cette double question : Si la profanation des tombes de mes ancêtres devait être pour leurs descendants une cause de malheurs, comment suis-je monté sur le trône ? Et si elle ne devait pas l'être, pourquoi mon frère a-t-il péri ? C'est probablement pour répondre à ce genre embarrassant de questions que les docteurs en Feng-Shui élaborèrent des explications tendant à montrer que le même tombeau, la même maison pouvaient attirer le bonheur sur un membre de la même famille et le malheur sur un autre Cela dépendait de circonstances personnelles de naissance, de caractère ou de conduite qui modifiaient les applications du Feng-Shui (Eitel, *liv. cit.* pp. 73-74).

tournure d'esprit des confucéens qui, en réduisant ou à peu près toute religion au culte du Ciel et de la Terre figés l'un et l'autre dans une immuable correction d'attitude et de majesté, semblent adorer plutôt deux principes physiques suprêmes que deux dieux conscients et voulant. Mais il ne faut pas oublier que dans l'esprit de la multitude chinoise le mode impersonnel d'agir n'exclut nullement l'action d'une divinité ou d'un génie personnel. Ces « influences », ces forces mystérieuses, ces actions favorables ou funestes qui se combinent, s'entrecroisent et se combattent, ne sont autre chose que le jeu des esprits supérieurs. L'animisme retrouve donc son compte au milieu même de cette apparente impersonnalité de la nature. Il n'en est pas moins singulièrement instructif d'avoir à constater le fait qu'au travers et au-dessus de toutes les diversités religieuses de la Chine, c'est ce genre de divination désossée et desséchée qui a conquis et qui garde la première place. Le confucéen, qui doute en son for intérieur de la validité des règles du Feng-Shui, n'ose pas s'y soustraire ostensiblement et surtout il se garderait bien de les violer dans les honneurs qu'il rend à ses parents morts. Quand une insurrection éclate, le premier soin du gouvernement est d'envoyer des affidés à la recherche des tombeaux appartenant aux chefs insurgés pour les ouvrir et en disperser les ossements, ce qui, pour un Chinois, est le comble de la profanation. C'est parce qu'ils savent combien les Barbares sont ignorants en matière de Feng-Shui que tant de Chinois expatriés se font

reporter après leur mort dans leur pays d'origine où du moins leurs restes reposeront à l'abri de ses règles tutélaires. Le Feng-Shui, trop ignoré des Européens, se glisse à chaque instant comme un obstacle formidable dans les négociations publiques et privées. C'est au fond le dernier mot de la religion chinoise, achevant de démontrer que si, dans ses origines et ses variations, l'animisme joue un rôle dont on ne saurait contester l'importance, elle n'en est pas moins naturiste dans son essence. Le Feng-Shui, si l'on y pense bien, n'est autre chose qu'une physique mythologique, fille de l'ignorance, décrivant comment se comportent l'un vis-à-vis de l'autre le Ciel et la Terre, les deux grands dieux du panthéon chinois.

CHAPITRE XIX

CONSIDÉRATIONS FINALES

Sommaire : La religion chinoise, au singulier. — La Chine est religieuse à sa manière. — Le confucéisme et la religion populaire. — La religion chinoise et la morale. — Ritualisme et superstition. — Impuissance finale du naturisme. — Médiocrité.

Il importe de tirer quelques conclusions générales de la masse des faits réunis dans les chapitres précédents.

On a pu se convaincre du droit que nous réclamions d'intituler ce livre *La Religion chinoise*, au lieu de suivre l'exemple de quelques spécialistes en adoptant le titre pluriel de *Religions chinoises*. Il est vrai qu'il y en a plusieurs, du moins à première vue. Assurément le bouddhisme chinois n'est pas la religion de l'Etat, le confucéisme et le taoisme répondent à deux conceptions religieuses parfaitement opposées. Mais n'a-t-on pas été frappé du peu d'influence de ces tendances ou de ces écoles diverses sur le gros de la religion populaire? Est-ce que toutes ces fêtes publiques et privées que la multitude chinoise célèbre avec tant d'empressement sont confucéennes? Sont-elles bouddhistes? Font-elles partie intégrante de la religion impériale? Évidemment non. Beaucoup sont

toutes pénétrées de cet animisme exubérant que le confucéisme tient systématiquement à distance. Un plus grand nombre encore s'associent à des croyances et à des rites que le bouddhisme, même affaibli comme il l'est en Chine, ne saurait sanctionner sans renier son principe. Ce qui n'empêche pas une grande quantité de Chinois de recourir en nombre d'occasions aux bons offices du clergé bouddhiste, d'avoir Fou-Tou en grande vénération, lui, ses « reflets » et ses saints, et de célébrer sa fête avec dévotion. Mais comme ils vivent et adorent ostensiblement, sans aucun scrupule, d'une manière très peu conforme aux enseignements de Bouddha, on ne peut pas dire que ce soit là une religion nationale. On pourrait plutôt dire que la religion populaire en Chine est taoiste, parce que le taoisme, profondément oublieux du Tao de Lao-Tseu, son fondateur malgré lui, s'est donné des cadres assez élastiques pour embrasser tout ce qui est tradition, légende, culte local, régional ou national. C'est une religion à tout croire. Cependant ce serait une erreur profonde de le considérer comme la religion chinoise proprement dite. Son clergé méprisé du monde officiel et lettré tient encore moins de place que le clergé bouddhiste dans la société chinoise. La religion impériale l'ignore et se passe absolument de ses services. Il est vrai qu'on le voit plus souvent fonctionner dans les fêtes populaires, en vertu de vieilles habitudes, et nous avons signalé bien des faits qui tendent à démontrer que l'on a peut-être exagéré dans plus d'un récit européen la nullité de son influence an sein des masses pro-

fondes (1). Mais enfin il est parfaitement clair que cette influence est limitée, que ce pouvoir sacerdotal est méconnu ou tenu à l'écart par les classes les plus notables de la population de l'empire, recherché plus souvent, mais à peine respecté par les autres. Quant à la religion de l'État, elle est répandue et pratiquée sur toute la surface de l'empire, mais ce n'est certainement pas la religion populaire. En fait cette religion populaire s'incline devant la suprématie politique de sa sœur, se sent à la fois parente et distincte ; puis, elle regarde les deux clergés, taoiste et bouddhiste, comme deux appendices utiles, à certains moments même à peu près indispensables. Mais rien dans cette adhésion intermittente et lâche ne ressemble à la soumission des peuples de l'Asie occidentale et de l'Europe chrétienne aux sacerdoces imposant d'autorité leurs rites sacramentels, leurs enseignements dogmatiques et pouvant compter sur la respectueuse obéissance des populations.

Ce qui ressort de notre exposé, c'est aussi qu'on nous donne une fausse idée de la Chine quand on nous la dépeint comme étrangère à la vie et aux préoccupatious religieuses. Une pareille exagération ne peut s'expliquer que par une confiance excessive accordée aux déclarations, déjà suspectes en elles-mêmes, des confucéens avec lesquels les Européens sont le plus souvent en relations. Les confucéens

(1) Le fait que le patriarche doit être confirmé par l'empereur et que ses décrets doivent l'être par le bureau des rites n'implique pas plus que la Chine est taoiste que la confirmation de l'élection des pasteurs par l'État français ne fait de la France un état protestant.

modernes sont ordinairement très sceptiques et ne sauraient puiser dans leur scepticisme une vive sympathie pour les choses religieuses dont leur école, même aux jours de son orthodoxie, était médiocrement éprise. Chez eux, comme chez les Européens qui n'ont pas appris à distinguer la religion en soi des formes historiques dont elle a été simultanément ou successivement revêtue, la connaissance progressive des religions diverses qui se partagent l'humanité n'a pu que renforcer l'indifférence déjà grande pour la religion de leurs compatriotes. Et avec ce penchant de toutes les aristocraties à se considérer comme représentant seules la société qu'elles dominent, les confucéens se plaisent à oublier qu'il existe en Chine d'autres tendances et d'autres besoins que les leurs. Tous les observateurs de quelque compétence sont frappés du vague ou, pour mieux dire, de la nullité des connaissances religieuses des Chinois instruits quand on s'informe auprès d'eux du passé religieux de leur pays. Dans les classes inférieures on rencontre aussi très souvent le même genre de répugnance à s'expliquer sur les croyances ou les pratiques religieuses que l'on a si souvent signalé chez les non-civilisés (1). De là plus d'un genre de méprise. Mais quand on se rappelle l'opulence religieuse du calendrier chinois, ces fêtes auxquelles prennent part d'innombrables multitudes, ces pèlerinages, ces couvents, ces pagodes, ces temples de tout nom, ces offrandes de toute

(1) *Religions des peuples non-civilisés*, I, 15.

espèce, ces superstitions divinatoires, ces cérémonies pompeuses présidées par l'empereur en personne, ces cultes privés, ces dieux domestiques trônant dans chaque demeure à côté des tablettes ancestrales, en vérité, c'est infliger à la réalité concrète un démenti par trop violent que de refuser à la Chine la qualification de nation religieuse. Elle l'est à sa manière, mais certainement elle l'est.

Ce qui est vrai, c'est que sa religion est comme sa civilisation. Elle s'arrête vite, elle tourne court. En un sens on pourrait penser qu'elle est demeurée inférieure à cette civilisation avec laquelle pourtant elle s'est développée. La Chine a été plus précoce, plus ingénieuse au temporel qu'au spirituel. Profondément utilitaire, défiante à l'égard de ce qui n'était pas immédiatement avantageux, par conséquent à l'égard des hautes ascensions de l'esprit, elle a manqué de génie inventif dans le domaine de l'invisible. Confucius n'a exercé au point de vue religieux qu'une action négative. Lao-Tseu, qui aurait eu, non le caractère, mais l'étoffe d'un grand réformateur et d'un prophète, est resté isolé, tant à cause de sa misanthropie maussade que parce que sa pensée incomprise a tourné en caricature. Nous avons tâché de montrer l'antagonisme qui opposait l'une à l'autre la civilisation chinoise commençante et la religion apportée selon toute apparence de la steppe sur les bords du Hoang-Ho. Tandis que cette civilisation, dès ses débuts, s'affermissait dans l'amour de la règle collective, de la ponctualité, des formes minutieusement ordonnées, la religion était désordonnée,

fiévreuse, individuelle, toujours agitée. Le même esprit qui poussait à la codification de la vie sociale devait également transformer cette religion de quasi-sauvages en un rituel compassé. C'est aussi ce qui arriva. Confucius enfant était déjà passionnément ritualiste, et les documents de l'antiquité dont il réédita les textes prouvent combien cette tendance ritualiste était ancienne dans sa patrie. Son prestige extraordinaire tient tout entier à ce que sa sagesse, pour nous passablement étriquée, fait depuis des siècles à ses compatriotes l'effet d'une perfection achevée. Ses continuateurs restèrent dans le sillon qu'il avait creusé. Sur le domaine religieux ils firent preuve de la même impuissance. Comme lui, ils aimèrent ce qui était codifié, régulier, sans excès d'aucun genre; ils simplifièrent, mais ne réformèrent ni ne vivifièrent la religion traditionnelle. Pas une seule grande idée, pas une seule de ces intuitions inspirées qui changent le cours de l'histoire, qui déchirent comme un coin du ciel pour laisser passer un nouveau rayon du soleil invisible, pas un seul de ces soulèvements de conscience qui font les grandes révolutions morales, rien de tout cela ne sortit de leurs écoles ni de leurs livres. Ici encore nous devons faire observer que si la continuité merveilleuse de la civilisation chinoise dépose en faveur de sa vitalité, cette supériorité ne plaide pas toujours pour elle. Plus elle l'emporte par la durée, plus elle fait preuve d'impuissance en laissant passer les siècles sans rien ajouter à l'idéal légué par les ancêtres. La vieille religion chinoise était

naturiste et animiste. La religion simplifiée par l'esprit confucéen, avant et après Confucius, ne fut qu'un naturisme émasculé et un animisme assagi, mais rien de plus.

Le peuple, habitué à la suprématie des lettrés, mais abandonné à lui-même, demeura beaucoup plus près de la vieille religion. Le taoisme lui fournit quelque chose comme une théologie embryonnaire dont le trait le plus remarquable est la substitution des hommes divinisés à de vieilles divinités dont ils prirent la place. Mais surtout, autant que le lui permit l'état social codifié par les lettrés, le peuple conserva l'ancien animisme avec ses sorciers, ses exorcistes, ses amulettes et ses fétiches. Le taoisme l'encouragea dans cette tendance superstitieuse, bien loin de l'en détourner, et il fallut que des missionnaires étrangers, en dépit de l'orgueil national, vinssent ouvrir aux Chinois des horizons confus, mal définis sans doute, mais enfin plus vastes, plus attirants, plus religieux, que ceux de ses docteurs indigènes. Toutefois l'esprit national prit sa revanche en pétrissant à sa guise le bouddhisme déjà défiguré qu'on lui apportait de l'Inde septentrionale. Il n'en prit en somme que ce qui lui plaisait, et ce qui lui plaisait fit du bouddhisme chinois quelque chose qui se distingue à peine du taoisme le plus superstitieux.

Il est cependant un élément de la vie supérieure qui a pénétré assez avant dans la religion chinoise et qu'il serait injuste de méconnaître. Je veux parler de l'élément moral.

Je crois avoir montré ailleurs (1) que la religion et la morale sont indépendantes par leurs origines, qu'elles se développent parallèlement sans se confondre, mais en se touchant continuellement, et qu'il vient toujours un moment où elles cherchent à se pénétrer, la morale appelant la religion à son aide pour se fortifier et la religion s'épurant, s'élevant, en s'ouvrant aux influences du point de vue moral. C'est même dans cette action réciproque et harmonique de la religion sur la morale et de la morale sur la religion que l'on peut fonder son jugement, comme sur un critère de première sûreté, pour établir la valeur relative des religions historiques. « La reli-» gion », disions-nous, « qui aspire à donner à l'homme » la synthèse harmonique de sa vie personnelle avec » l'univers dont il occupe un point, se trouve par » cela même en relation étroite avec les détermina-» tions supérieures de la vie humaine qui se ramè-» nent à la triple catégorie du vrai, du bien et du » beau ». Et plus loin : « La religion finit par attirer » la morale dans sa sphère, et la morale par recher-» cher la religion et la rectifier. »

A ce point de vue il est incontestable que la religion en Chine a cherché de différentes manières et sous toutes ses formes à s'unir à la morale pour la vivifier et la sanctionner. Cette tendance remonte même très haut, puisque les plus anciens documents, en nous parlant des empereurs civilisateurs, nous montrent leur action civilisatrice associée à une

(1) *Prolégomènes*, pp. 275 et suiv.

religion déterminée et à la préoccupation continue de l'ordre moral qu'il s'agit d'établir et de consolider. C'est ce double intérêt qui conduisit à l'épuration du vieux chamanisme, dont les éléments naturistes furent mis au premier plan, tandis que son animisme fut l'objet de restrictions systématiques (1). Le confucéisme, en tant que religion, n'est pas autre chose que la continuation de cet assagissement des croyances et des pratiques religieuses. Il ne marque de ferveur que pour le culte animiste des ancêtres, parce qu'il y voit l'expression la plus fidèle, la garantie la plus sûre de cette piété filiale, qui est un sentiment moral, mais qui de plus lui paraît avec raison la clef de voûte de la famille et, par là, de la société chinoise. Le dogme fondamental du confucéisme, c'est que les lois morales dérivent du Ciel souverain tout aussi bien que les autres lois ou conditions d'existence qui règlent le cours des choses visibles, jours, nuits, saisons, productions du sol, etc. En vertu de son libre arbitre, l'homme peut transgresser les lois morales ; mais alors le dérangement qu'il introduit dans un des rouages du grand mécanisme fausse la marche régulière de tous les autres, et il en est la première victime. Cette manière de concevoir l'ordre universel est bien authentiquement chinoise et n'est reniée par aucune des écoles repoussées par le confucéisme. Nous savons l'importance qu'il faut lui attribuer dans l'opinion que le peuple chinois se fait de son gouvernement. Car le dogme

(1) V. plus haut, p. 363.

confucéen — nous pouvons bien lui donner ce nom — s'applique à tous, mais d'autant plus directement que celui qui est destiné à en subir les conséquences occupe une position plus élevée, plus rapprochée du Ciel. C'est pourquoi, à l'exemple de son fondateur, l'école confucéenne s'est surtout occupée de morale pratique, ne faisant guère intervenir d'autre principe religieux à l'appui de ses préceptes que la volonté du Ciel souverain. Cette volonté est immuable comme le cours de la nature ; donc, la loi morale est immuable aussi. Son caractère absolu ne fait qu'un avec celui de son Auteur. C'est ce qui nous a permis de dire que si le confucéisme avait été moins ignorant en physique, il marchait droit à la négation du miracle ou du surnaturel.

En somme, le confucéisme fut surtout préoccupé de morale, sinon très élevée, du moins toujours très pratique. Et la preuve qu'en suivant cette ligne, il était d'accord avec la pensée nationale, c'est que le taoisme lui-même, bien que plus exorciste et magicien que moraliste, crut aussi de son devoir de travailler à la moralisation du peuple. On se rappelle ce qui a été dit des traités de morale populaire dont il fut l'éditeur et le zélé propagateur.

Nous n'avons pas ici à parler du bouddhisme qui arriva en Chine armé d'une morale systématisée et très humaine. C'est même par sa morale particulière qu'il se recommanda le plus puissamment aux Chinois indécis sur l'accueil qui devait lui être fait.

L'esprit très utilitaire de la nation chinoise se révèle dans la direction adoptée par ces trois ten-

dances religieuses. Le Chinois en présence de n'importe quelle religion se demande beaucoup moins si elle est vraie que si elle sert à quelque chose et à quoi elle sert. Quand on peut lui démontrer qu'elle est bonne à développer la moralité, qu'elle sanctionne les devoirs de la vie collective et de la vie privée, il ne lui refuse pas son estime. La difficulté pour obtenir son adhésion sera de lui prouver que ses anciens sages n'ont pas déjà enseigné les mêmes belles choses. D'avance, il est persuadé qu'ils l'ont fait.

Cette persuasion elle-même dénote que, tout superstitieux qu'il soit d'ordinaire, il est disposé à considérer la religion comme une source de moralité et à mesurer la valeur de chaque religion à son enseignement moral.

C'est certainement là un progrès marqué sur le vieux chamanisme. Mais ici encore le progrès tourne court et va s'enlizer dans les sables d'une religion incapable de le suivre jusqu'au bout. Dans le confucéisme la morale se change en rituel; dans le taoisme et le bouddhisme chinois, elle est viciée par la superstition magique.

Nous devons renvoyer aux chapitres où il est traité du confucéisme et de sa doctrine pour qu'on se rende compte du penchant en quelque sorte fatal qui fait du confucéen un formaliste, attachant bien plus d'importance à l'observation minutieuse des formes prescrites qu'à la réalité des sentiments ou des croyances qu'elles sont censées exprimer. C'est en vain que l'honnête Confucius, aussi sincère que peut l'être un ritualiste, a blâmé l'hypocrisie qui

consiste à singer des émotions, des douleurs ou des joies qu'on n'éprouve pas réellement. Il condamnait l'affectation, mais lui-même, par fidélité à ses propres principes, était trop systématiquement affecté pour réagir efficacement contre les conséquences, d'ailleurs inévitables, de son enseignement. Quand on érige en vertu de premier ordre l'observation ponctuelle des rites, quand on élève à la hauteur du rite ce qui ne serait partout ailleurs que forme accessoire, négligeable en soi, simple convenance, sans valeur interne, il est impossible de ne pas accorder bientôt à la forme la prééminence sur le fond. Ceci est bien prouvé par l'expérience, une expérience fournie par bien d'autres tendances que le confucéisme. On a pu voir cette tendance formaliste s'étaler dans le pharisaïsme juif, dans le jésuitisme, dans le mazdéisme, chez les initiés aux mystères de l'ancienne Grèce, et même dans les sociétés religieuses où la correction de la confession dogmatique primait toutes les autres conditions du salut. Il y a en effet un formalisme de l'intelligence tout aussi bien qu'un formalisme du geste et du maintien. Mais nulle part cette primauté de la forme n'a été reconnue généralement, naïvement professée, théoriquement admise, comme en Chine et dans l'école qui peut à bon droit revendiquer la première place dans la longue évolution de l'empire chinois. Il faut bien comprendre que là où la forme, le rite, le symbole peuvent tenir lieu de la réalité qu'ils prétendent exprimer, ils passent dans la catégorie des moyens magiques. On entend par moyens magiques les actes qui sont supposés pro-

duire certains effets *ex opere operato*, sans aucune connexion logique avec les effets qui leur sont attribués.

C'est ce qui rapproche beaucoup le ritualisme confucéen de cette magie taoiste et bouddhiste qui en Chine, avec la coopération de l'ignorance, arrête si souvent dans leur développement les germes de moralité que les deux clergés semblent semer avec zèle au sein des populations. Quand on peut croire aux moyens de longue vie et d'immortalité préconisés par le taoisme, quand on peut voir une recette expiatoire dans la répétition indéfinie d'une formule ou d'un mot, quand on se soumet avec foi aux conditions purement mécaniques de salut proposées à l'envi les uns des autres par les moines du Tao et par ceux de Bouddha, il est clair que la religion, bien loin d'être un stimulant de la morale, en devient le linceul.

Si donc les Chinois des diverses écoles ont eu le mérite de comprendre de bonne heure et de reconnaître toujours le lien qui doit unir la religion et la morale, la religion n'a jamais été chez eux ce qu'elle doit être pour que la fusion entre elle et la morale soit intime et poussée jusqu'au bout. Voilà ce qui, sur le domaine de l'histoire religieuse, appelle notre plus sérieuse attention.

Le naturisme et l'animisme, le premier portant l'autre, sont les principes essentiels des religions primitives. Ces deux formes premières de religion sont susceptibles de grands développements. Toutes les mythologies célèbres en proviennent. La morale

et l'art ont collaboré plus tard à leurs manifestations les plus remarquables. La Chaldée et l'Égypte, la Grèce antique et l'Italie, l'Inde et l'Iran, le Mexique et le Pérou, sans parler des mythologies déjà si poétiques et si colorées des Polynésiens et des Finnois, ont vu, sur un même fond d'impressions et d'intuitions, s'épanouir la flore variée et multicolore de leurs religions polythéistes. La question est de savoir comment, sans rupture avec le principe originel, avec le culte de la nature visible, ces religions pouvaient atteindre le point où la conscience morale et la conscience religieuse se pénètrent et même se confondent. Nous avons vu, en étudiant les religions des civilisations indigènes du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, religions naturistes et animistes déjà soumises à une certaine coordination et au travail de la réflexion, ce que ce double principe pouvait devenir au sein de populations déjà sorties des horizons restreints de la vie sauvage. L'intérêt qu'elles nous inspiraient provenait surtout de ce qu'elles reproduisaient presque sous nos yeux une phase de l'histoire religieuse que nous pouvons deviner, mais pour laquelle les documents directs nous manquent lorsqu'il s'agit des civilisations de l'ancien monde. Mais leur brusque et violente extirpation ne nous permettait pas de savoir ce qu'elles seraient devenues, si elles avaient pu prolonger leur existence. Tout au plus pouvions-nous discerner quelques indices d'un développement possible qui les aurait, avec le temps, élevées au-dessus du niveau encore si barbare où la conquête espagnole les arrêta net. Ce temps leur fut refusé.

Avec la Chine il en est autrement. Nous avons affaire à une civilisation encore pleine de vie — nous ne disons pas d'avenir — et qui remonte à peu près sans interruption jusqu'à l'antiquité reculée. Rien, si ce n'est peut-être le génie lui-même de la race, ne lui a manqué pour tirer du principe même de sa religion tout ce qu'il pouvait donner en fait de croyance, de morale et d'art. En ce qui concerne la croyance, son élite intellectuelle l'a simplifiée du mieux qu'elle a pu; mais, ne sachant ou ne voulant rompre avec son principe naturiste, elle est demeurée hésitante entre le scepticisme et la superstition. L'art, comme la religion, est resté confiné dans les étroites limites du pompeux, du joli, de l'ingénieux ; il est demeuré étranger aux grandes perspectives, aux beautés sublimes, et dans la pratique religieuse il a plutôt encouragé que combattu le goût singulier de ce peuple pour ce qui est grotesque, épouvantable ou simplement monstrueux. En morale, nous venons de dire que la Chine fait des efforts louables pour l'associer à la religion, mais que cette religion, sous ses diverses formes, annule par le ritualisme ou par ses pratiques de sorciers les influences moralisantes qu'on lui attribue. Cela ne tiendrait-il pas au principe originel de cette religion, ce principe naturiste auquel, à travers ses variations, elle demeure toujours attachée ?

Pour nous, la réponse à cette question n'est pas douteuse. Le naturisme peut s'annexer une certaine morale; en principe, il n'est ni plus ni moins moral que son objet, la nature, et quoiqu'on fasse, le

moment vient toujours où principe et objet sont revêches au caractere moral qu'on leur veut assigner. Le Ciel est le dieu suprême du confucéen. J'admets volontiers que par le Ciel il entend l'être conscient dont la voûte bleue est la révélation ou le revêtement. Encore est-il qu'il n'entend pas séparer Tien ou Chang-Ti de son corps d'azur. C'est ce corps qui le manifeste et sert d'organe à ses volontés souveraines. Ces volontés à leur tour se traduisent ordinairement par les phénomènes atmosphériques. Ces phénomènes obéissent-ils aux lois morales? Ne dénotent-ils pas au contraire une parfaite indifférence pour les faits de l'ordre moral? Le soleil ne dessèche-t-il pas le champ de l'homme de bien, de même que la pluie fertilisante vient féconder le champ du pervers? La tempête épargne-t-elle le vaisseau qui porte l'honnête marchand, tandis qu'elle brise celui qui porte le pirate? Une religion monothéiste, qui élève son Dieu conscient et tout-puissant au-dessus de la nature, a des explications plus ou moins plausibles de la manière dont agit sa providence. Elle peut dire que ce qui est la punition de l'un est l'épreuve de l'autre, jusqu'à ce qu'elle s'élève au point de vue philosophique d'après lequel les lois générales qui gouvernent l'univers sont en effet indifférentes aux destinées individuelles, mais qu'il appartient à chacun de les faire servir, s'il le peut, à son avantage, ou, s'il ne le peut, de se courber religieusement devant l'inévitable avec une confiance filiale dans la Volonté suprême. Le monde physique dans une telle théorie n'est plus

qu'une face subordonnée de la puissance infinie ; au-dessus, au-delà de cette face, il est des réalités inconnues qui doivent compléter, expliquer, justifier les contradictions du monde inférieur. Il en est tout autrement lorsque le monde physique ou sa plus haute réalité apparente, le Ciel visible, occupe le rang suprême de l'être. Si le sentiment religieux du Chinois s'est nourri surtout de la majestueuse immutabilité du firmament, de sa manière d'être impassible, correcte, non pas inactive, mais semblable à celle d'un mécanisme grandiose, le Chinois n'a pu en tirer autre chose que ceci, c'est-à-dire que ce qu'il avait de mieux à faire, c'était d'imiter la perfection divine en devenant lui-même un mécanisme parfaitement réglé. Dès lors son prodigieux ritualisme se justifiait à ses yeux, il devenait lui-même correct comme le Ciel. N'oublions jamais que la religion pratique consiste partout dans le sentiment qu'on est d'accord, qu'on est un avec la divinité adorée et dans les efforts que l'on fait pour réaliser cette communion. Là où le Dieu adoré est avant tout volonté sainte, ordre moral vivant, la religion est ou peut être essentiellement morale ; en tous cas, elle doit l'être. Là où ce Dieu est nature, la religion ne peut être absolument morale. Le ritualisme confucéen procède d'une excellente intention, son principe rentre dans le point de vue moral ; mais il tombe dans l'absurde et même dans l'immoral, parce qu'il a pour point de départ le culte d'une divinité qui ne peut pas être plus morale que la nature elle-même. Il doit se contenter de l'idéal incomplet dont elle est la révélation.

Ajoutons à ce péché originel que la même impuissance qui a condamné l'esprit chinois à ne pouvoir s'élever en religion au-dessus de la nature physique, sauf chez un très petit nombre de penseurs sans action sur la religion nationale, l'a rendu incapable d'étudier scientifiquement la nature, et cela malgré la longue suite de siècles de civilisation dont il a pu disposer, malgré la prépondérance continue d'une classe relativement instruite et lettrée. C'est l'ignorance de la nature qui a maintenu le grossier polythéisme encore général dans la masse chinoise. C'est l'ignorance qui prolonge indéfiniment dans son sein le prestige de la divination, de la sorcellerie, de la magie, de tout l'attirail de l'animisme primitif. C'est elle qui assure encore aujourd'hui le pouvoir de ce ridicule Feng-Shui dont nous avons décrit les prétentions et les procédés. C'est dans l'ordre. Le culte de la nature ou de ses principaux phénomènes met l'homme en face de forces mystérieuses dont il ignore absolument les modes d'action, les lois et les effets rationnels. Il a seulement le vague sentiment que tout cela se tient. Mais il n'a pas l'ombre d'un motif pour discerner les rapports réels de cause et d'effet qui relient entre eux les phénomènes et les distinguer de leurs rapports apparents ou fantaisistes. La simple succession, imaginaire ou réelle, lui suffit pour croire que tel phénomène est nécessairement rattaché à tel autre, lors même qu'il n'y a pas la moindre connexité entre l'antécédent et son prétendu conséquent. De là, ces mille et mille préjugés que nous classons sous le nom générique de supersti-

tions; de là, tous ces porte-bonheur et porte-malheur dont la liste est indéfinie; de là, toutes ces divinations étranges qui ont joué un si grand rôle dans la vie de l'humanité. Un oiseau qui vole à droite ou à gauche, un son fortuit, un morceau de bois qui tombe sur sa face convexe ou sa face plane, des baguettes qui forment des polygones entremêlés, quelques syllabes répétées indéfiniment, il n'en faut pas davantage pour que l'imagination superstitieuse y rattache des conséquences à perte de vue, de première importance, intéressant de la façon la plus grave la vie actuelle et la vie future. Seule, la science expérimentale de la nature habitue l'homme à chasser ces fantômes nés de l'ignorance et lui permet de substituer la prévision raisonnée de l'avenir probable à ces presciences que rien ne justifie devant l'intelligence cultivée. Mais c'est là précisément que se révèle l'influence du point de vue religieux fondamental.

On étudie librement la nature quand on la tient pour ce qu'elle est, pour impersonnelle dans ses phénomènes ou dans ses lois. Que l'on méconnaisse ou que l'on stipule l'existence d'un principe supérieur dont elle est l'œuvre ou la manifestation partielle, il n'importe guère au point de vue scientifique, du moment que l'expérience se porte sur des objets inconscients, dont elle peut s'emparer en toute indépendance et qu'elle peut soumettre en toute liberté à ses mesures, à ses pesées, à ses moyennes et à ses instruments. Mais si les phénomènes sont autant de personnes vivantes — ce qui est le fond du natu-

risme; — si, par exemple, la voûte céleste est quelqu'un, et non quelque chose; si le vent, et la pluie, et la végétation fleurie, et la montagne, et le fleuve, etc., etc., sont autant d'êtres personnels, puissants, redoutables, qu'il faut craindre d'irriter, qui n'aiment pas que l'on sonde curieusement leurs secrets et leurs corps; si, en un mot, toute étude expérimentale et sérieuse de la nature frise l'impiété, comment la science pourra-t-elle avancer? Comment osera-t-on l'élaborer en pleine sécurité morale? Comment, en d'autres termes, l'esprit scientifique se formera-t-il dans une population dominée héréditairement par le naturisme religieux? La dissection des corps divins lui fera toujours l'effet d'une profanation.

C'est pourquoi le confucéen d'intelligence cultivée est ordinairement moins superstitieux que la foule; mais, faute d'esprit scientifique, il retombe très souvent dans les superstitions les plus enfantines. D'autre part, l'instruction que reçoit le peuple chinois ne lui fournit rien qui soit de nature à le détacher des innombrables préjugés qu'alimentent ses traditions religieuses. Son naturisme les sanctionne. Il en est aussi imbu aujourd'hui qu'il pouvait l'être il y a quatre ou cinq mille ans, et tant qu'il restera sous l'influence unique de ses traditions et de ses instructeurs actuels, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement.

Maintenant la superstition, fille du naturisme, telle que nous venons de la caractériser, n'est pas plus morale que la nature qu'elle interprète à sa guise.

Là où ses prétentions passent pour fondées, elle a au contraire mille recettes pour encourager le mal au lieu de le refouler. Les moyens magiques sont à la disposition de tous, bons et méchants. Toutes les intentions peuvent s'en servir. En règle générale, on peut poser en fait que plus une religion est morale, plus elle répugne à la magie et à tout ce qui y ressemble.

La conclusion fournie par cette longue histoire est donc qu'avec le développement de la conscience morale le naturisme religieux devient une impasse où celle-ci parvient bien à pénétrer, mais dont elle ne sait comment se dégager. Cela prouverait, ou bien que la religion doit rester emprisonnée dans une fausse notion de la nature et tomber avec elle, ou bien percer la carapace et s'épanouir dans un monde moins matériel. Nous espérons être en état de montrer un jour que si le christianisme n'était pas venu ouvrir à l'occident des horizons religieux nouveaux et supérieurs, le monde gréco-romain tombait peu à peu dans un état d'esprit très semblable à celui dans lequel s'est figé le Céleste empire. Il est étonnant de voir comme on devient chinois à la cour des Sévères et dans le cercle brillant qui se réunit au troisième siècle autour des femmes distinguées de cette impériale maison. C'est un même syncrétisme superficiel, une même préoccupation de l'étiquette et du rite, une même faiblesse superstitieuse associée à de belles maximes abstraites sur la vertu, la pureté, la justice et la régularité dans le gouvernement des hommes. Pythagore passe presque à l'état de

Bouddha occidental. Le pérégrinant Apollonius de Thyane est un immortel taoiste de grande distinction (1). Mais n'anticipons pas sur des études qui doivent venir dans leur ordre historique et logique. D'ailleurs on doit aussi se demander si, développés au sein d'une race plus richement douée que la race chinoise au double point de vue philosophique et religieux, les mêmes principes n'auraient pas dégagé des conséquences bien différentes. C'est ce que nous aurons à rechercher dans les histoires de religion qui suivront celle-ci. En attendant, nous pouvons résumer notre jugement sur l'ensemble de la religion chinoise en disant que, malgré ce qu'elle offre d'ingénieux, souvent de pittoresque, souvent aussi de bien intentionné, cette religion n'est pas sortie de la médiocrité.

(1) Comp. pour apprécier la justesse de ce rapprochement *La Religion à Rome sous les Sévères*, par Jean Réville. Paris, 1885.

APPENDICES

Nous ajouterons quelques renseignements sur l'état des sociétés religieuses existant en Chine en dehors de la religion nationale et qui n'y ont pas encore acquis leurs lettres de grande naturalisation.

APPENDICE I

L'ISLAMISME CHINOIS

Il y a des musulmans en Chine, et l'islamisme, de toutes les religions non chinoises, est celle qui, après le bouddhisme, s'est propagée avec le plus de succès. Du XI[e] au XVII[e] siècle de notre ère, il y eut des immigrations musulmanes assez considérables, venues de la Perse et de la Tartarie, chassées par la guerre ou la proscription, et qui s'établirent dans les provinces du nord-ouest. Sous les Tang le gouvernement impérial recourut à leurs services et à ceux de leurs coreligionnaires de Mongolie pour dompter des rebellions. Leur nombre s'accrut depuis lors au point que, dans cette région du nord-ouest, ils forment souvent le tiers de la population. Ce ne sont pas les sujets les plus paisibles de l'empire. Ils sem-

blent avoir gardé de l'orthodoxie musulmane la conviction que le pouvoir temporel n'est légitime que s'il est aux mains des vrais croyants. Ils sont donc aisément poussés à la révolte, et peu s'en est fallu, il y a un certain nombre d'années, qu'ils détachassent des provinces entières de l'empire pour en faire un royaume musulman.

Ils se sont répandus dans le centre et dans le sud de la Chine (1), où ils ont fait, paraît-il, de nombreuses conversions. Toutefois le gros des Chinois persiste à les considérer comme des étrangers et refuse de s'allier à eux par le mariage. Ils se distinguent par leur aversion contre la chair de porc et contre l'idolâtrie. Ils appellent leurs mosquées « temples purs et vrais », *tsing-chin-Ssa*. Le nom de Dieu qu'ils préfèrent est *Chou*, « Seigneur » ou *Chin Chou*, « vrai Seigneur ». Ils sont circoncis. Mais tous les témoignages concordent à les représenter comme les moins rigides des musulmans. Ils négligent pour la plupart les prières quotidiennes. Il est très rare qu'il s'imposent le pèlerinage à la Mecque. Ceux d'entre eux qui parviennent à des fonctions publiques se soumettent sans scrupule aux rites foncièrement païens de la religion de l'Etat (2). N'est-ce

(1) Il existe un nombre considérable de musulmans dans la région limitrophe de nos nouvelles possessions d'Indo-Chine, et c'est un fait que nos négociateurs ne doivent pas perdre de vue. Si le musulman croit à son droit divin de dominer, il sait faire une distinction très nette entre les pouvoirs infidèles qui méprisent ou persécutent sa foi et ceux qui la respectent et la protègent.

(2) Comp. Thomson, *Land and People of China*, p. 206, — Edkins, *Religion in China* (texte anglais), pp. 178-180.

pas là une preuve nouvelle de cette ténacité de l'esprit chinois qui ne manque jamais de modifier à la longue, dans un sens conforme à ses tendances particulières, les éléments les plus réfractaires ? Le fait est qu'il s'impose ainsi à la moins malléable des religions et que le musulman chinois serait presque toujours un sujet de scandale pour ses coreligionnaires du Caire, de Bagdad ou du Maroc.

APPENDICE II

LE JUDAÏSME CHINOIS

Il y eut aussi, et même il y a encore, des juifs en Chine, sans parler des juifs européens amenés par le commerce dans les ports ouverts aux étrangers. Du moins il existe encore une petite colonie juive, d'environ deux cents membres à Kaé-foung-fou sur le Hoang-Ho (Fleuve jaune) dans la province du Honan. Ils doivent avoir été plus nombreux autrefois, bien que leur chiffre n'ait jamais dû être bien élevé. Ils prétendent que leurs ancêtres sont venus s'établir en Chine sous les Han de l'an 200 avant notre ère à l'an 220 après J.-C., et qu'ils furent renforcés par des émigrants sortis de la Perse. Ces dates paraissent très mal établies ; ce qui est certain, c'est que le sol chinois ne leur a pas été favorable, et ils n'ont pas non plus échappé à l'action transformatrice de l'esprit chinois. Ils s'appellent eux-mêmes les « Circoncis », *Tiou-Kin-Kiou*, et portent un turban bleu. Ils possè-

dent des exemplaires du Pentateuque et ils font profession d'un grand respect pour la Loi et l'institution du Sabbat. Mais ce respect est théorique plus que marqué dans leur vie. L'hébreu parmi eux est complètement oublié. Le dernier qui sût encore le lire est mort il y a plus d'un siècle. Pour désigner Dieu, ils se servent du mot chinois *Tien*, « le Ciel », et pas plus que les Chinois ils ne se préoccupent d'établir une distinction claire entre le Ciel visible et le Dieu créateur. Leur morale est toute imprégnée d'idées chinoises, et ils ont à peu près perdu les traditions juives relatives à la vie future et au règne du Messie (1).

APPENDICE III

LE CHRISTIANISME CHINOIS

Antérieurement aux missions catholiques dirigées avec tant d'éclat par les jésuites, il y avait eu en Chine des établissements chrétiens.

Dans le cours des VIIe et VIIIe siècles l'Église nestorienne de Syrie et de Mésopotamie (2) lança ses

(1) Comp. Edkins, *Religion in China* (texte anglais), p. 181-183.

(2) Les Nestoriens qui habitent encore aujourd'hui au nombre d'une centaine de mille les montagnes du Kurdistan et une partie de l'Arménie représentent cette fraction de l'Eglise d'Orient qui protesta contre la condamnation de Nestorius prononcée par le Concile d'Ephèse en 431. Le nestorianisme consiste à se représenter la divinité de Jésus-Christ comme adhérente plutôt que comme inhérente à sa personne. Le Verbe divin est juxtaposé à son humanité, l'inspire, détermine ses paroles et ses actes, mais ne s'uni-

missionnaires à travers le monde tartare. Plusieurs pénétrèrent jusqu'en Chine et y fondèrent un certain nombre de communautés chrétiennes. C'est une histoire fort curieuse et très peu connue encore que celle du nestorianisme, à l'époque surtout où ses grandes écoles d'Édesse et de Nisibe étaient en pleine floraison. Il semble bien que le « prêtre Jean », ce mystérieux personnage qui occupa si fortement les imaginations au Moyen-Age, n'était autre qu'un chef tartare converti par les nestoriens. C'est à eux que les Tartares doivent leur premier alphabet, et, selon M. Edkins, l'alphabet mantchou, celui de la maison impériale actuellement régnante en Chine, trahit encore son origine syriaque. Les Chinois appelaient ces chrétiens les *Ta-Tsin*, du même nom qu'ils donnaient aux occidentaux en général, particulièrement aux sujets de l'empire romain. On sait encore bien peu de chose de ces anciennes communautés nestoriennes de la Chine et on peut se demander si l'on en saura jamais davantage. On a conservé le nom du prêtre *O-lo-pien* qui fit bâtir une église et institua un clergé de vingt prêtres. Toutefois il ne semble pas qu'après un premier temps de succès relatif, le sol de la Chine ait été favorable à ces missions. Ce qui tendrait à le démontrer, c'est qu'elles n'y jetèrent pas assez de racines pour vivre de leur propre vie. Leurs évêques et leurs prêtres devaient toujours leur être envoyés

fie pas avec sa nature humaine, de telle sorte, par exemple et ce fut cette conséquence qui perdit Nestorius, qu'on ne peut pas appeler Jésus « le Dieu-Homme », ni Marie « Mère de Dieu ».

de Mésopotamie, et quand les invasions arabes et mongoles eurent à peu près anéanti l'Église-mère des bords de l'Euphrate, les communautés chinoises dépérirent et finirent par s'éteindre. On a déterré il y a environ deux siècles à Sin-gan-fou, au nord-ouest de la Chine, une grande pierre sur laquelle une inscription assez étendue parlait des églises chrétiennes du pays, de leur fondation, de la doctrine qu'on y enseignait, des vingt-sept livres du Nouveau-Testament, d'*Elouhou* (le nom syriaque de Dieu), du Messie, etc. Ce monument est de l'an 781. Il y a lieu de croire que l'expulsion des Mongols au xiv[e] siècle, due à une réaction vigoureuse de l'esprit chinois contre tout ce qui était étranger, fit disparaître les derniers débris de ces communautés (1).

Les grandes conquêtes mongoles ébranlèrent, on le sait, tout l'ancien monde, effrayèrent l'Europe occidentale, mais révélèrent aussi l'existence et la grandeur de ce monde oriental auquel auparavant on ne songeait guère. C'est ce qui détermina les voyages d'exploration de Carpini, de Rubruquis et de Marco Polo (xiii[e] siècle). La cour de Rome s'en émut et tâcha d'organiser une mission catholique en Chine. Jean de Monte Corvino (depuis 1295), Jean de Marignolli, envoyé de Benoît XII (1342-1346), furent les plus distingués de ces missionnaires qui avaient réussi à organiser plusieurs églises et même des

(1) Comp. Douglas, *Encycl. Britann.* art. *China.* — Featherman, *Social History of Races*, 1881, pp. 70 et suiv. — Edkins, *liv. cit.* pp. 12, 156.

évêchés. Mais on doit supposer que la même réaction nationale qui emporta au XIVe siècle les derniers restes des communautés nestoriennes balaya aussi les communautés catholiques. Il n'en restait pas trace, pas même, dirait-on, le souvenir, à la fin du XVIe siècle, lorsque Ricci et ses compagnons débarquèrent à Canton (1).

L'histoire des Missions catholiques en Chine aurait besoin d'être refaite sans engouement comme sans dénigrement. Jamais plus audacieuse entreprise apostolique ne fut tentée, poursuivie avec plus de ténacité et d'habileté, dirigée dans un esprit plus mélangé de prudence sournoise, de diplomatie mondaine et de dévouement à une grande cause. C'est peut-être en Chine que le génie particulier de la célèbre Compagnie s'est déployé avec le plus d'ampleur et de franchise relative. J'entends par là que la grandeur incalculable de la fin faisait complètement illusion, à bien d'autres même qu'aux jésuites, sur le caractère plus que douteux des moyens, et que les jésuites ne se firent aucun scrupule de tout subordonner à la réussite. On sait à quelles âpres discussions donna lieu au siècle dernier la question des Missions chinoises, les uns déclarant que les prétendus chrétiens baptisés par les jésuites étaient restés païens ; ceux-ci répondant que leurs concessions aux idées et aux coutumes chinoises étaient commandées par les circonstances et ne touchaient en rien à l'essence même de la foi catholique. Nous

(1) Comp. Douglas, *Encyclop. Britann.* art. *China.*

ne saurions nous prononcer dans ce débat. A tous les points de vue et même en supposant que la thèse de la Compagnie fût fondée, il faudrait y voir encore une preuve de la puissance de l'esprit chinois qui va jusqu'à s'imposer au catholicisme romain et à sa vigoureuse orthodoxie.

Outre les écrits relatifs à la Chine émanés des historiens de la Compagnie et beaucoup de traités de controverse du siècle dernier, je peux indiquer à ceux qui voudraient étudier cette curieuse controverse l'*Histoire des Missions catholiques en Chine*, de Marshall, traduite de l'anglais par Louis de Waziers, Paris, 1865, et l'*Histoire ecclésiastique*, en 12 vol., du baron Henrion, Paris, 1838. Ces deux ouvrages sont favorables aux prétentions des jésuites. Je signale aussi un ouvrage très peu connu, qui se trouve à la Bibliothèque des Langues orientales et qui est fort rare ; car il fut condamné, supprimé, et l'édition presque entière fut détruite dans l'imprimerie même. C'est le traité latin qui parut à Buda-Pesth en 1789 sous le titre *Historia controversiarum de Ritibus sinicis ab earum origine ad finem deducta* par George Pray. Ce théologien hongrois, grand partisan des jésuites, avait déjà fait paraître en 1781 un recueil, inspiré par le même intérêt, *Imposturæ CCXVIII in Dissertatione R. P. Benedicti Cetto, clerici regularis e scholis Piis, de Sinensium imposturis detectæ et convulsæ. — Accedunt Epistolæ anecdotæ R. P. Augustini e comitibus Hallerstein in China scriptæ*. Budæ, Typis regiæ universitatis, anno MDCCLXXIX. L'auteur attaque les adversaires des jésuites avec une extrême virulence, mais il défend ses amis avec plus d'ardeur que d'habileté, car

il constate la réalité de bien des choses qu'en Europe du moins les jésuites préféraient cacher ou atténuer le plus possible. Nous lui empruntons beaucoup.

François Xavier, enhardi par ses succès dans l'Inde et au Japon, conçut le projet de porter le catholicisme en Chine, mais il mourut sur une île en vue des côtes (1552). Son projet fut repris en 1577 par des moines augustins dirigés par le P. de Herrada et en 1579 par des franciscains conduits par le P. de Alfara. Ces deux missions durent se rembarquer après quelques mois de séjour sans avoir obtenu aucun résultat. Ces courageux moines ignoraient la langue, les mœurs, les préjugés du pays qu'ils voulaient évangéliser, ils avaient enseigné tout de suite, sans préparation ni réticence, le catholicisme tel qu'il est. Leur insuccès, d'avance, était certain.

Les jésuites s'y prirent tout autrement. Les PP. Pasio, Roger et Ricci débarquèrent à Canton en 1581, costumés en moines bouddhistes, parlant déjà la langue chinoise et décidés pendant les premiers mois de leur séjour à étudier sur place les habitudes, les lois et les idées régnantes. Ricci surtout était un maître homme. Il avait déjà de loin bien deviné le caractère chinois. Il savait le curieux mélange d'enfantillage et de pédantisme qui distingue les hautes classes, la classe confucéenne et gouvernante en particulier, et, conformément à la méthode de son ordre en Europe, il chercha surtout à se faufiler dans les rangs de cette classe supérieure. Outre la langue, il avait étudié toutes les rubriques

du ritualisme chinois. Il avait apporté avec lui bon nombre d'horloges à pendule et à sonnerie, meuble inconnu en Chine. Ce fut un trait de génie. Le gouverneur chinois fut émerveillé de cette intelligente machine qui indiquait l'heure « sans même qu'on le lui demandât ». De Canton, la renommée de Ricci et de sa pendule parvint jusqu'à Nankin, dont le vice-roi le fit appeler et le reçut avec le plus grand empressement. Là aussi la pendule fit merveille. En même temps Ricci découvrait qu'il avait trop jugé de l'opinion chinoise d'après l'opinion catholique en se faisant passer pour un moine bouddhiste. Il vit, à n'en pouvoir douter, que la classe gouvernante tenait les moines en mince estime. Il jeta donc le froc bouddhiste aux orties et revêtit à Nankin le costume d'un lettré gradué. Puis il ouvrit une école de mathématiques, étant lui-même bon mathématicien et même un peu astronome. Les auditeurs affluèrent, il avait la vogue. De Nankin sa réputation gagna la capitale, et l'empereur Chen Tsoung voulut aussi le connaître. Au palais impérial ses pendules firent de nouveau sensation, chacun des membres de la famille impériale eut la sienne et pendant tout un temps le missionnaire dut passer des journées à les remonter et à les régler. Il profitait déjà de ces premières faveurs pour répandre des images du Christ et de la Madone, des crucifix, des médailles de sainteté, des reliquaires. Chen Tsoung trouvait tout cela très curieux et faisait placer ces curiosités dans ses appartements. Ricci reçut l'autorisation d'acheter une maison à Pékin et d'y ouvrir, comme il avait fait à Nankin, une école de mathématiques et d'astronomie.

Ce collège fut la véritable pierre de fondation de l'Eglise chinoise. Même aux plus mauvais jours les empereurs les plus mal disposés ménagèrent cette école qui leur rendait l'insigne service de rectifier le calendrier chinois devenu tout doucement un miracle de contradiction avec le cours réel de l'année. Des prédictions d'éclipses, confirmées par l'événement, achevèrent de donner à l'école de Ricci la consécration du succès.

Cet habile homme, qui ne perdait nullement de vue l'apostolat qu'il avait entrepris, n'avait pas tardé à se convaincre que la classe lettrée était la classe absolument dominante et qu'elle était presque unanimement confucéenne. Son premier acte public de propagande fut la publication d'un livre chinois qu'il intitula *Tien-chou-chi-Y*, « la véritable notion du Seigneur du Ciel », *Cœlorum Domini vera ratio.* Confucius avait adoré *Tien* « le Ciel », dit aussi *Chang-Ti*, « le Régulateur suprême ». Ricci se borna à enseigner le pur déisme en développant l'idée que le Dieu adorable n'était pas la voûte bleue, mais l'esprit qu'elle révélait et qui lui était supérieur. Il pouvait s'appuyer sur quelques auteurs confucéens. Il n'y parlait ni de Trinité, ni d'Incarnation, ni de Rédemption. Il se réservait de s'étendre plus tard sur ces doctrines trop lourdes, disait-il, pour des estomacs encore faibles. Il se contentait d'enseigner le monothéisme et se servait sans aucun scrupule pour désigner Dieu des mots chinois *Tien* et *Chang-Ti.* Mais déjà, chez lui, dans l'intimité, il s'ouvrait davantage. Il célébrait la messe, il recommandait

certaines pratiques pieuses du catholicisme. Il est probable que ses amis chinois ne virent en tout cela qu'un bouddhisme d'un genre spécial, qui d'ailleurs avait grand air, qui n'était pas intéressé, cupide, comme l'autre. On était habitué à bien d'autres bizarreries individuelles, et Li-ma-Tseu (nom chinois de Ricci) ne le cédait à personne en fait de vénération pour Confucius. C'est au point qu'il assistait respectueusement, comme tout bon gradué, aux fêtes et sacrifices annuellement célébrés en l'honneur du Sage de Lou.

D'autres jésuites, stylés par lui, s'étaient répandus dans les provinces et, à sa mort (1610), les choses avaient si bien marché qu'il y avait 300 chrétientés organisées dans l'empire chinois. La plupart des grandes villes en comptaient au moins une dans leurs murs. Les baptisés appartenaient à toutes les classes. Le petit peuple admirait le beau rituel. La classe supérieure, voyant que l'adhésion à ce culte nouveau n'entraînait en aucune façon la négation du confucéisme, était en général bien disposée. Il y eut même trois princes de la famille impériale qui se firent baptiser sous les noms légendaires des Trois-Rois de Cologne, Melchior, Gaspard et Balthazar (1).

Cependant une certaine opposition sourdait au sein du mandarinat qui flairait quelque chose de révolutionnaire sous ces dehors d'apparence inoffensive. Les compagnons d'œuvre de Ricci n'avaient

(1) Comp. **Marshall**, *liv. cit.*, trad. **Waziers**, pp. 65-66.

pas tous sa merveilleuse habileté ni sa complaisance poussée très loin pour le confucéisme (1). Des dénonciations alarmèrent la cour impériale et en 1615 les jésuites, expulsés de Pékin, furent ramenés à Macao.

Ce fut pour revenir bientôt, et triomphants. Le successeur de Ricci, le père Schaal, était aussi un très habile homme. On ne savait plus comment régler le calendrier sans le secours des pères. Ils furent rappelés, et en 1628 le père Schaal fut officiellement nommé « Président du tribunal des Mathématiques ». En 1631 l'impératrice-douairière, la favorite de l'empereur, son fils aîné se faisaient baptiser. Des dominicains et des franciscains, depuis 1630, étaient venus joindre leurs efforts à ceux des jésuites. Les progrès de la mission étaient continus. La grande révolution de 1644, qui fit passer le sceptre aux mains d'une dynastie tartare, n'arrêta que momentanément le cours de ces succès. Le père Schaal, déjà bien vu de Choun-Ki, premier empereur mantchou mort en 1662, fut nommé précepteur de son fils Kang-Hi, encore mineur, par le conseil de régence, et les perspectives se montrèrent plus brillantes que jamais.

En Europe, à Rome, on était ravi des nouvelles de Chine. Avec l'optimisme fréquent des missionnaires, les jésuites annonçaient la conversion à bref délai

(1) Ce n'est pas le moment d'entrer dans des détails qui ne seraient à leur place que dans une histoire complète des missions jésuitiques en Chine. Mais il me paraît évident que Ricci et bon nombre de ses acolytes furent conquis, beaucoup plus qu'ils ne se l'avouèrent à eux-mêmes, par l'esprit et la morale ritualiste de Confucius.

de cette immense contrée. Pourtant un orage montait dans ce ciel brillant. Moralès, un dominicain qui avait passé douze ans en Chine, avait dénoncé en cour de Rome les méthodes et les concessions des jésuites. Il prétendait que leurs convertis ne l'étaient qu'en apparence, qu'ils étaient restés de parfaits païens, qu'ils continuaient de sacrifier à Confucius, un réprouvé, et à leurs ancêtres, des damnés. On reconnaît là les deux principales concessions que Ricci et les siens avaient cru devoir faire aux traditions indigènes. Leur réponse, c'est que ces honneurs rendus à Confucius et aux ancêtres étaient de l'ordre « civil », sans connexion avec la foi catholique, par conséquent chose indifférente. C'était une explication bien paradoxale ; mais ils ajoutaient, cette fois avec raison, que c'était à prendre ou à laisser, et que s'ils avaient combattu sur ces deux points la tradition chinoise, ils n'auraient pas fait un seul prosélyte sérieux.

L'affaire fut soumise à la congrégation des Rites qui, en 1645, rédigea un décret solennellement approuvé par le pape Innocent X. Les rites chinois étaient condamnés et interdits. Moralès retourna en Chine, muni de ce décret formel et assisté du P. de Navarrette. Les jésuites ne se soumirent pas. Ils en appelèrent au pape mieux informé et députèrent un des leurs, le P. Martini, pour éclairer sa religion. Celui-ci, arrivé à Rome en 1655, obtint d'Alexandre VII un nouveau décret qui, bien que réprouvant toujours en principe les pratiques déjà condamnées, laissait au jugement individuel des missionnaires le

droit de décider ce qui était licite ou tolérable dans les circonstances où ils se trouvaient placés.

Les jésuites de Chine n'en demandaient pas davantage. Le moment était critique. Pendant la minorité de Kang-Hi, le parti hostile aux missions avait repris l'ascendant, les missionnaires étaient internés à Canton, leurs églises devaient être rasées. On les accusait de vouloir soumettre l'empire à un pouvoir étranger et de se livrer induement à des opérations lucratives. Toutefois la tempête s'apaisa vite, comme la précédente. On s'était cru forcé de maintenir à Pékin le « tribunal astronomique. » Schaal avait pour successeur le père Verbiest, qui le valait en habileté et le surpassait en ressources. Très influent sur l'esprit de Kang-Hi, devenu majeur, il obtint de lui le retrait de l'édit persécuteur (1692). Il inventa pour lui une artillerie légère qui rendit les plus grands services au gouvernement impérial dans une guerre contre des montagnards rebelles. En 1689 les PP. Gerbillon et Pereire furent les négociateurs du traité de paix alors conclu avec la Russie. Le règne de Kang-Hi marque l'apogée des succès des Jésuites en Chine. L'empereur, confucéen zélé, leur voulait beaucoup de bien, parce qu'ils paraissaient l'être autant que lui. Leurs convertis adoraient Tien, sacrifiaient à Confucius et à leurs ancêtres, son orthodoxie chinoise n'en demandait pas davantage, leurs autres pratiques pieuses le touchaient peu. Ne tolérait-il pas tout aussi bien toute sorte de dévotions excentriques, cultivées par d'innombrables disciples du Tao ou de Bouddha? La Madone ne lui paraissait

pas différer sensiblement de Kouan-Yin, la messe catholique supportait avantageusement la comparaison avec l'office bouddhiste, le rosaire avec le chapelet, l'absolution du confessionnal avec les recettes populaires de la réconciliation avec Ami-toufou. L'esprit chinois se rencontrait avec celui des pères dans son peu de goût pour les audaces de la pensée, et dans sa prédilection pour le ritualisme, pour l'ornementation touffue et le colifichet religieux. Kang-Hi était trop politique et trop confucéen (1) pour céder aux insinuations tendant à lui inspirer le désir de recevoir, lui aussi, le baptême chrétien. Mais il entendait qu'on respectât ses bons amis les jésuites, et par son ordre on inscrivit sur la porte de l'église de Pékin ces deux mots : *Kim Tien,* « adorez le Ciel. » C'était comme une approbation impériale du culte chrétien.

Un Français, d'humeur intransigeante, vint troubler tout. Charles Maigrot, docteur en Sorbonne, élève des Missions de Paris, arriva en Chine en 1684 avec le titre de vicaire apostolique de la province de Fou-Kien (en face de l'île de Formose). C'était un gallican de la vieille roche, peu traitable quand il s'agissait de la pureté du dogme et du culte. Il fut épouvanté de trouver des chrétientés où l'on adorait Tien, et non le Créateur de Tien, Confucius et d'autres réprouvés. Ces altérations déjà si graves de l'orthodoxie catholique ouvraient naturellement la porte à d'autres compromissions avec les supersti-

(1) V. p. 359 ses instructions officielles.

tions polythéistes. Il s'aperçut que les jésuites avaient trompé le pape quand ils lui avaient dit que ces hommages rendus à un grand sage et à des ancêtres n'avaient qu'un caractère civil, indifférent à la foi. Il voulut que ces ouailles renonçassent à ces coutumes diaboliques. De là une violente émotion. Les jésuites alarmés le combattirent avec acharnement. Ses propres fidèles s'ameutèrent et pénétrèrent dans sa demeure, la menace à la bouche. L'archevêque portugais de Goa, dévoué aux jésuites, préposa de son chef le jésuite Montiero à la province de Fou-Kien. Maigrot ne vit de remède à la situation qu'en envoyant son procureur Charmot porter ses doléances aux pieds du Saint-Père.

Clément XI adopta un moyen dilatoire. Il envoya en Chine un commissaire et visitateur apostolique, avec les pouvoirs d'un légat *a latere*, pour examiner les choses sur les lieux mêmes. Ce commissaire apostolique fut le cardinal de Tournon, né à Turin en 1668. Différentes causes retardèrent son arrivée en Chine, où il ne put atterrir qu'en 1705.

Les jésuites chinois avaient prévu le danger qui les menaçait. Ils eurent l'idée assez originale de soumettre à l'empereur Kang-Hi un document dans lequel ils expliquaient, en termes dont un lecteur chinois devait avoir quelque peine à discerner l'ambiguité, la raison des hommages qu'on rendait à Tien, à Confucius, aux ancêtres, de manière pourtant que des Européens, peu au courant des idées chinoises, pussent penser qu'il ne s'agissait en effet que d'hommages inoffensifs pour la foi chrétienne.

Et ils demandèrent à leur impérial protecteur de le contresigner (1). Celui-ci s'exécuta de la manière la plus gracieuse, approuva chaleureusement tout ce que l'on disait sur la convenance d'honorer le Ciel, d'obéir aux princes et aux parents, de respecter les maîtres et les supérieurs, et décida qu'il ne fallait rien changer ni corriger dans cette excellente déclaration. En même temps les Jésuites envoyaient à Rome deux d'entre eux, les PP. Noël et Castner, munis du document approuvé, pour bien montrer au Saint-Père qu'on les avait calomniés.

Le cardinal de Tournon trouva donc en arrivant une situation déjà préparée contre lui. Il eut grand'peine à obtenir une audience du Fils du Ciel. Quand il l'eut enfin obtenue, ce fut à la condition qu'il ferait le voyage costumé en mandarin. Il mécontenta l'empereur en ayant l'air de croire qu'on avait abusé de sa bonne foi. Kang-Hi avait une très haute idée de ses lumières. Se défiant lui-même des siennes, Tou-Lou (nom chinois du cardinal de Tournon) demanda l'autorisation de faire venir Maigrot. Celui-ci donna dans un piège dont on peut deviner les inventeurs. Admis en présence de l'empereur et quoique possédant assez bien le chinois, il ne put expliquer un des caractères inscrits sur les murs de la salle de réception, ce qui donna à Kang-Hi la plus médiocre idée de son savoir. Finalement l'empereur fit tenir au cardinal qu' « il ne reconnaissait pour ses

(1) Ce document, qui parut aussi en latin, est reproduit tout au long dans le traité cité de G. Pray, pp. 117-118. Il parut en 1700 en chinois dans la *Gazette impériale*.

» sujets que ceux qui rendaient un culte au Ciel, à Con-
» fucius et aux morts, que c'étaient là des lois impé-
» riales, et que si les missionnaires poussaient leurs
» disciples à les transgresser, il avait des lois pénales
» et n'hésiterait pas à s'en servir. » En d'autres termes, ce que les jésuites présentaient à l'Europe comme l'accessoire, Kang-Hi le tenait pour l'essentiel. Il y avait donc au fond de tout cela un malentendu remontant jusqu'à Ricci et que le temps seul devait éclaircir.

Nous ne décrirons pas plus longtemps les incidents multiples de cette mission du cardinal qui, en 1706, dut quitter la Chine sans avoir obtenu le moindre résultat. Les jésuites lui refusaient l'obéissance, tout en protestant de leur respect. Un édit impérial parut d'après lequel tout Européen professant la religion chrétienne devait s'engager à se fixer pour toujours en Chine et « à suivre la pratique de Ricci; » tout missionnaire devait être muni de l'autorisation impériale. On devine encore aisément quels furent les inspirateurs de cet édit qui fermait les portes de la Chine aux visiteurs importuns et aux brouillons tels que Maigrot. Le cardinal était encore à Canton lorsqu'il en eut connaissance. Irrité et en vertu des pouvoirs qu'il tenait du Saint-Siège, il lança un décret *De Ritibus* qui condamnait expressément et absolument les rites chinois autorisés par les jésuites.

Kang-Hi l'apprit et, dans sa colère, il ordonna le bannissement de tous ceux qui se conformeraient au décret de Tou-Lou. Tournon fut embarqué et livré au gouverneur portugais de Macao qui l'accusait

d'avoir contrecarré des projets de politique commerciale qu'il poursuivait avec ardeur. Le pauvre cardinal fut soumis à une dure captivité, sa santé s'altéra et il mourut en 1710, sans qu'il soit besoin d'ajouter quelque créance au bruit qui courut de son empoisonnement.

Vers le même temps, c'est-à-dire vers 1706, arrivait en Chine un nouveau décret de la congrégation des Rites, approuvé par Clément XI (1704) et qui ne pouvait que confirmer les défenses édictées par le cardinal. Après un minutieux examen des pièces du procès, la congrégation autorisait l'expression de *Tien Chou*, « Seigneur du Ciel » pour désigner Dieu en chinois, mais interdisait les mots *Tien* seul et *Chang-Ti* (1). Elle condamnait de même l'assistance et la participation des chrétiens aux offrandes équinoxiales en l'honneur de Confucius et des ancêtres, aux cérémonies qui se célèbrent dans les temples du Sage aux nouvelles et aux pleines lunes, aux sacrifices enfin que l'on offre aux morts.

Les jésuites chinois n'obéirent pas plus à ce décret pontifical qu'aux précédents. Ils sentaient bien que leur œuvre tout entière allait crouler s'ils s'y conformaient. Mais la sentence de Rome était formelle. En vain le P. Provana vint de Chine en Europe en 1709 pour en demander la suspension ou la modification. En 1710, apprenant qu'elle n'était pas

(1) Si enim illis vocibus apud præcipuam Sinarum sectam quæ litteratorum nuncupatur, non nisi cœlum corporeum et visibile vel quædam cœli virtus eidem cœlo insita designatur, Comp. Pray, *liv*, *cit.*, pp. 186-189.

écoutée, la cour de Rome lança un nouveau décret, confirmatif du précédent, et réitéra l'expression de sa volonté en 1715, en enjoignant à tout missionnaire de s'engager par serment à se conformer à ses arrêtés. Kang-Hi riposta en interdisant la publication du document pontifical dans toute l'étendue de ses Etats et en déclarant de nouveau qu'il fallait suivre la coutume de Ricci ou bien quitter la Chine. C'était porter un tel coup aux espérances qu'on avait trop facilement conçues que, sur de nouvelles représentations, la cour de Rome se crut obligée d'envoyer en Chine un nouveau légat qui fut cette fois le cardinal Mezzabarba (1720).

Lui aussi voulut voir l'empereur. Il le trouva encore moins bien disposé que lors de la visite du cardinal de Tournon. Le Fils du Ciel commençait à trouver très étrange qu'un pontife étranger s'arrogeât la prétention d'intervenir souverainement dans les affaires chinoises. Cela donnait une confirmation grave aux accusations que le vieux parti confucéen dirigeait contre les missions catholiques, mais dont les réticences, les habiletés de Ricci et de ses successeurs avaient réussi à écarter le danger. « Que » dirait-on de moi, » s'écriait Kang-Hi, « si je m'avi» sais de prononcer des autorisations ou des dé» fenses en Europe et à propos des rites euro» péens ! » N'eut-il pas la singulière idée de prendre l'Europe elle-même à témoin par une déclaration qu'il chargerait son bon ami le tzar de faire parvenir à son adresse ! (1). Les jésuites et Mezzabarba eurent

(1) Pray, *liv. cit.*, pp. 228-230.

beaucoup de peine à le dissuader de s'adresser, comme il en avait l'intention, à un souverain schismatique. Mezzabarba, du reste, était moins hostile à la Compagnie que Tournon. Il fut ébranlé par tout ce qu'il avait vu et entendu. Il résolut de retourner à Rome, de faire son rapport au saint Père et, avant de quitter la Chine, il publia une lettre pastorale où il rendait aux missionnaires, en attendant une décision suprême, des libertés qui annulaient dans la pratique les décisions du décret émané de la Congrégation des Rites. Les jésuites étaient de nouveau triomphants.

Peu de temps après, Kang-Hi mourut (1723). Son fils et successeur Young Tchên n'aimait pas les chrétiens et prêtait à leurs accusateurs une oreille complaisante. Par un édit formel il fit déporter tous les missionnaires à Macao, raser 300 églises et ne garda que les membres, toujours indispensables, du « bureau des Mathématiques ». Ce fut un coup terrible. Les personnages de la cour, ceux même des membres de la famille impériale qui sympathisaient avec les doctrines catholiques, furent l'objet de mesures rigoureuses, et depuis lors tout ce que les missionnaires avaient gagné auprès de cette classe confucéenne et lettrée que Ricci et les continuateurs de sa politique religieuse avaient surtout cherché à convertir, put être considéré comme perdu. La plupart des lettrés et des fonctionnaires qui s'étaient fait baptiser revinrent au confucéisme pur, et les nouveaux adhérents au culte catholique ne se recrutèrent plus désormais que dans les rangs inférieurs de la population. L'ar-

rivée de deux légats, en 1725, ne put que fortifier Young Tchên dans sa résolution de ne souffrir aucune immixtion étrangère dans les affaires de l'empire. Il faut dire toutefois que si le catholicisme chinois avait perdu les avantages de la protection officielle dont il jouissait sous Kang-Hi, s'il devait vivre d'une vie dissimulée et secrète, exposée aux inquisitions et au mauvais vouloir des mandarins, tout espoir n'était pas encore perdu. Le Bureau du Tribunal des Mathématiques trouvait moyen de protéger les missionnaires déguisés qui persévéraient courageusement dans leur ministère. Son président, le P. Kogler, était personnellement bien vu à la cour. Les tristesses de la situation faisaient que l'on redoublait de zèle pour bien persuader l'empereur que ses sujets chrétiens ne le cédaient pas aux autres dans leur observation soumise des rites nationaux. En 1733 Kogler obtint même de notables adoucissements à l'état de choses établi par le décret impérial. Mais, sur le chapitre des relations avec le Saint Siège, Young Tchên fut intraitable. « Que diriez-vous », déclarait-il aux jésuites de Pékin, « si j'envoyais » dans votre pays une troupe de bonzes pour y prê» cher leur loi ? Comment les recevriez-vous ?... Si » tous les Chinois devenaient chrétiens, nous devien» drions les sujets de votre souverain. Car les chré» tiens que vous faites ne connaissent plus que vous, » n'écoutent plus que vous, et vous en faites ce que » vous voulez (1). »

(1) Baron Henrion, *Hist. ecclés.* X, 209.

Ce fut donc pour la politique missionnaire des jésuites un autre coup terrible que le décret pontifical de 1735 qui annulait la Lettre pastorale de Mezzabarba et renouvelait toutes les injonctions du décret de 1704. Young Tchên mourut en 1736. Son successeur Khien Loung, que l'on croyait mieux disposé, déclara au contraire qu'il entendait maintenir les édits de son père. C'était la continuation de cet état fâcheux de proscription extérieure, de tolérance sans garantie, qu'interrompaient trop souvent, selon les dispositions individuelles des mandarins, des scènes de persécution atroce où les bourreaux chinois épuisaient leur art consommé de tortionnaires. On comprend que plus que jamais les jésuites redoublassent d'indulgence pour ceux de leurs convertis qui cachaient leur christianisme sous une conformité étroite aux rites condamnés à Rome. Cela compliquait la situation en ce sens qu'il y avait après tout un certain nombre de missionnaires et de fidèles qui se croyaient tenus d'obéir littéralement aux ordres du pape et qui se dénonçaient en quelque sorte eux-mêmes par une intransigence qui scandalisait les Chinois. D'autre part, les plaintes continuaient de parvenir à Rome sur ce qu'on appelait l'apostasie des chrétiens chinois. Le Saint-Siège voyait son autorité bravée, méconnue par l'ordre lui-même qui se glorifiait d'en être partout le plus ferme soutien. C'est ce qui provoqua en 1742 la bulle de Benoît XIV, *Ex quo singulari*. Cette bulle condamnait les rites chinois en termes si péremptoires, si absolus, sous la menace de si rudes anathèmes, qu'il n'y eût plus moyen de

les pratiquer et de se dire encore catholique. Qui faut-il croire de ceux qui affirment que les jésuites de Chine se soumirent ou de ceux qui prétendent que leur soumission ne fut qu'apparente ?

Nous ne saurions nous prononcer. D'ailleurs les beaux jours de la Compagnie étaient comptés. Elle avait des ennemis partout, et le moment approchait où la papauté elle-même allait briser d'un coup d'autorité la société qui, depuis le XVIe siècle, lui avait rendu tant de services éminents. Parmi les tronçons de ce grand corps qui survécurent au fameux décret de 1773, il faut ranger les Mathématiciens de Pékin dont la cour chinoise ne croyait pas pouvoir se passer. Kia Khing succéda à Khien-Loung en 1796, Tao Kouang en 1821, Hien Fang en 1851. Pendant toute cette période la politique chinoise à l'égard du catholicisme resta la même. En 1747, en 1805, en 1815, en 1832, il y eut des recrudescences de persécution sanglante. En 1825 l'empereur Tao Kouang congédia les jésuites qui remplissaient encore officiellement les fonctions de mathématiciens et d'astronomes de l'empire à Pékin. On prétend que ces derniers représentants de l'institution fondée par Ricci étaient fort au-dessous de leurs prédécesseurs sous le double rapport de la capacité et du savoir-faire. A la fin, des lettrés chinois, plus laborieux que d'autres, s'étaient rendus maîtres de leurs procédés et de leurs calculs. Ils avaient eu le tort de persévérer dans le vieux système astronomique antérieur à Copernic et à Galilée. Des lettrés, mis au fait par leurs relations avec les Européens de la révolution scientifique accomplie

en Europe, leur reprochèrent cette persistance comme injurieuse pour l'empire du Milieu. Mais au fond la vraie raison de ces persécutions prolongées, contraires, il faut bien le dire, à l'esprit séculaire de la Chine, fut toujours la conviction que la liberté rendue aux chrétiens catholiques ferait brèche à l'autorité exclusive de l'empereur. « Les chrétiens, » est-il déclaré dans l'édit de persécution de 1832, « ne sont » coupables d'aucun crime; mais ils sont inexcu- » sables pour le mépris que tous, même une vieille » femme aveugle, professent pour notre autorité im- » périale, et cela pour obéir à des Européens (1). »

Il serait injuste de ne pas rendre hommage au courage héroïque dont firent preuve dans ces moments critiques de nobles martyrs, prêtres et simples fidèles, qui moururent dans les tourments avec une constance digne des plus beaux jours de l'Eglise. Le reste, au prix de nombreuses concessions, plia sous les coups des orages, mais persista. On peut voir dans les livres du P. Huc par quels moyens adroits les missionnaires réussirent à déjouer pendant des années la police soupçonneuse des mandarins avec la connivence des communautés, et parfois des fonctionnaires eux-mêmes. Bon nombre de ceux-ci ne demandaient qu'à laisser dormir les édits de persécution, pourvu que la surface des choses demeurât correcte. Depuis, les guerres avec les puissances européennes et les traités qui en ont été la conséquence ont amélioré la con-

(1) *Missions catholiques en Chine*, par Marshall, trad. de Waziers, p. 99.

dition légale des catholiques en Chine, mais en éveillant aussi contre eux le sentiment national chinois qui ne saurait leur être favorable. On évalue le nombre de ces chrétiens catholiques à près d'un million, ce qui est beaucoup si l'on tient compte des circonstances, ce qui est insignifiant en rapport avec l'énorme population de l'empire. Les missionnaires protestants prétendent que la plupart de ces chrétiens, conformément, il faut le reconnaître, à la tendance imprimée dès les premiers jours aux chrétientés chinoises par Ricci et ses compagnons d'œuvre, distinguent mal les symboles et les sacrements catholiques des symboles et des rites analogues du bouddhisme et du taoisme. C'est une question que nous n'avons pas à éclaircir. Il doit y avoir à cet égard de nombreuses différences individuelles. Ce qui paraît certain toutefois, c'est que leurs directeurs spirituels n'ont pas encore pu les détacher du Feng-Shui.

Nous nous sommes étendus assez longuement sur l'histoire de cette première rencontre de l'esprit occidental et de l'esprit chinois. Elle a pour nous cet intérêt de nous montrer combien l'esprit chinois est fortement armé pour la résistance, combien il est peu malléable. Il est clair que ce n'était pas de gaîté de cœur que les jésuites concédaient à leurs convertis la faculté de pactiser ainsi avec leurs anciennes croyances et leurs rites païens. Ils eussent prévenu de grandes difficultés en Europe et à Rome en se montrant moins indulgents. D'autre part, leurs adversaires catholiques n'étaient-ils pas dans le vrai

quand ils disaient que le christianisme chinois n'était ni chrétien ni catholique par son mélange avec des croyances et des pratiques passant aux yeux des Chinois pour essentielles, fondamentales, et qui juraient si complètement avec le dogme et la piété catholiques? C'était le conflit d'une théorie impérieuse et d'une réalité on ne peut plus revêche. Les jésuites avaient le droit de riposter que le retrait des concessions qu'ils avaient cru devoir faire serait la mort du grand œuvre qu'ils avaient entrepris. La question est peut-être insoluble.

Depuis trois quarts de siècle il y a aussi en Chine des missions protestantes, qui ne comptent guère plus de vingt à trente mille convertis, ce qui est encore absolument sans importance dans un empire de plus de trois cents millions d'habitants. Leur principale utilité, jusqu'à présent, a été de fournir à l'ethnologie chinoise et comparée des pionniers plus savants, d'esprit plus large, plus familier avec l'ensemble de nos connaissanees européennes, et qui ont grandement contribué à nous faire mieux connaître la Chine, son histoire et son état présent. Des noms tels que ceux de Gützlaff, Eitel, Edkins, Legge, etc., suffisent pour justifier cette appréciation. On peut se demander si l'orthodoxie anglaise prêchée par ces laborieux missionnaires aura plus de prise sur l'esprit chinois que le catholicisme affaibli des jésuites. Les confucéens opposent leur scepticisme invétéré aux doctrines principales qui la constituent; le peuple doit trouver cette religion puritaine trop peu ritualiste, trop étrangère aux

besoins que nourrit la superstition. Peut-être serait-il permis de penser que leur action consistera plutôt à répandre dans le milieu chinois des germes d'idées et de croyances qui, après un temps plus ou moins long d'incubation, reviendront à la surface, mais avec des revêtements ou des formes sous lesquelles un Européen aura de la peine à les reconnaître. C'est ce qu'on peut conjecturer en voyant ce qu'ont été et ce qu'ont fait les Taé-Ping.

APPENDICE IV

LES TAÉ-PING

Cette insurrection, un moment très redoutable et pourtant vite comprimée, n'a d'autre intérêt pour nous que de nous montrer ce que peuvent devenir dans le milieu chinois des semences de christianisme biblique germant dans des esprits animés de zèle religieux, mais aussi de sentiments patriotiques et politiques fort étrangers à la question religieuse. Là encore le moule chinois change complètement la matière qui y est versée.

Le chef de cette insurrection, Taé-Ping-Wang, voulait renverser la dynastie tartare au nom de précédents que l'histoire consacrée de la Chine lui fournissait abondamment; mais il associait à ses projets de révolution politique des innovations religieuses, à tendances syncrétistes, toutefois dominées par des idées sympathiques au christianisme biblique. Évi-

demment il les avait puisées dans les traités et les Bibles provenant des missions anglaises. C'était en somme un singulier christianisme. Taé-Ping offrait des sacrifices à la Trinité. Il avait une prédilection pour l'Ancien-Testament, s'appuyait sur l'histoire des patriarches pour légitimer la polygamie et vantait surtout les chapitres qui racontent les belles batailles où Jahvé intervient pour donner la victoire à son peuple élu. Il se considérait lui-même comme une sorte de Messie chinois et se disait en conséquence « frère de Jésus », qu'il appelait *Yai-Sou*. Il publia même un livre intitulé « Les trois Caractères classiques », où il se rattachait ouvertement à la tradition biblique et condamnait les gouvernements qui avaient autorisé le taoisme, le bouddhisme et l'idolâtrie. Du reste il professait sa foi en l'histoire évangélique, il établissait le baptême, la sainte Cène, et repoussait tout culte d'images. Tout cela était peu cohérent, très arbitraire, mais il semble bien que la sincérité de cet illuminé chinois était entière. Il n'était pas le seul qui se nourrît de ces idées bizarres. Autour de lui se groupa tout un parti d'honnêtes, mais ardents puritains qui lui fournirent les éléments de l'armée avec laquelle il battit les troupes impériales et s'empara de Nankin, la seconde ville de l'empire. C'est là qu'ils s'établit solidement en dépit des forces considérables lancées contre lui. Le gouvernement chinois, éclairé par ces revers sur l'insuffisance de ses ressources militaires, ne craignit pas d'en confier la réorganisation à l'officier anglais Gordon, le futur héros de Khartoum. De son côté,

Taé-Ping réunit une armée nombreuse. Le malheur fut qu'au noyau fanatique, mais honnête et sincère, auquel il avait dû des succès merveilleux, se joignit une tourbe de vagabonds et d'aventuriers dont les mœurs déplorables et les goûts pillards ne tardèrent pas à soulever les populations jusqu'alors indécises, attendant ce que le Ciel avait bien pu décréter. Ses adeptes trop confiants baptisèrent à foison les milliers de vauriens qui s'étaient rangés sous son drapeau. Bientôt l'indiscipline, le brigandage, les excès de tout genre marquèrent partout la présence de cette horde, et l'armée impériale bien conduite ne tarda pas à en avoir raison. Les décapitations, les fusillades, d'autres supplices plus cruels répandirent la terreur dans les rangs insurgés et chez les partisans de Taé-Ping. Lui-même, désespéré, se tua pour ne pas tomber vivant entre les mains des vainqueurs (1854). Dix ans après cette lutte sanglante Nankin présentait encore toutes les apparences d'une ville saccagée (1).

APPENDICE V

DYNASTIES CHINOISES

Cette table a simplement pour but d'aider le lecteur à se retrouver approximativement dans la chronologie de cette longue histoire. Les dates ci-après

(1) Thomson, *Land and People of China*, p. 85. — Comp. Edkins, *La Religion en Chine*, trad. de Milloué, pp. 239 et suiv. Ann. du Musée Guimet, IV.

indiquées sont conformes à la chronologie rectifiée par les travaux modernes, en particulier par ceux de Mayers, *Chinese Reader's Manual* et de M. Cordier dans sa *Bibliotheca Sinica.*

On se rappelle qu'après la période toute légendaire et mythique des cinq Ti qui remonterait jusqu'à l'an 2852 avant notre ère, commencent avec l'empereur Yü quelques traits d'histoire réelle. Celle-ci ne devient pourtant assez sûre d'elle-même que sous les Tcheou au VIIIe siècle av. J.-C.

			Av. J.-C.
1re	dynastie,	les Hia	2205-1766
2e	—	les Chang ou Yin	1766-1122
3e	—	les Tcheou	1122- 249

En 604, naissance de Lao-Tseu. En 551, naissance de Confucius, mort en 479.

4e	dynastie,	les Tsin	249-202

En 213, proscription des livres et des lettrés sous Chi-Hoang-Ti.

			Av. Ap.	
5e	dynastie,	les Han Iers ou occident.	202- 25	
			Ap. J.-C.	
6e	—	les Han postér. ou orient.	25- 221	
7e	dynastie, époque des 3 royaumes	les Han...	221 - 264	Guerres intestines
		les Wei...	220 - 264	
		les Wou..	222 - 265	
8e	—	les Tsin occidentaux...	265 - 317	
9e	—	les Tsin orientaux.....	317 - 419	
10e	—	les Soung	420 - 478	
11e	—	les Tsi	479 - 502	
12e	—	les Liang	502 - 556	
13e	—	les Tchin	556 - 589	

Compétitions et rivalités entre le nord et le sud de la Chine,

dynasties parallèles des Wei du nord (386-582), des Wei occidentaux et des Wei orientaux (535-543), des Tsi du nord (550-577), des Tcheou du nord (557-581).

14e dynastie,			les Soui............ ..	589 - 619	
15e	—		les Tang...............	619 - 907	
16e	—	Epoque des cinq dynasties de courte durée.	Liang postrs.	907 - 923	Epoque de troubles et de désorganisation
17e	—		Tang postrs.	923 - 936	
18e	—		Tsin postrs.	936 - 944	
19e	—		Han postrs.	936 - 951	
20e	—		Tcheou prs.	951 - 960	
21e	—		les Soung postérieurs.. Progrès des Mongols.	960 - 1127	
22e	—		les Soung du Sud.	1127-1279	
23e	—		les Youen........	1279-1368	Dynastie tartare
24e	—		les Ming.........	1368-1644	Dynastie chinoise
25e	—		les Tsing........	1644-	Dynastie tartare actuelle.

ERRATA

Page 36, ligne 26, *au lieu de* Indicoplenstès, *lire* Indicopleustès.
— 49, — 2 de la note, *au lieu de* Chin-Nang, *lire* Chin-Nong.
— 116, — 22, *lire* Elle a dû pourtant......
— 198, *en tête*, *au lieu de* Chapitre VIII, *lire* Chapitre VII.
— 236, ligne 15, *lire* indiquée p. 222.
— 357, — 10, *supprimer* deux points.
— 454, — 20, *au lieu de* s'étaient succédées, *lire* s'étaient succédé.
— 621, — 3, *lire* attachés à un mélange.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre. — VII. — LES SACRIFICES CHINOIS

Chapitre VIII. — LE CULTE IMPÉRIAL

Chapitre IX. — CONFUCIUS

Chapitre X. — LE CONFUCÉISME

Chapitre XI. — LES DESTINÉES DU CONFUCÉISME

Chapitre XII. — LAO-TSEU ET LE TAO-TÉ-KING

Chapitre XIII. — LE TAOISME

I. — *Ses origines et son histoire*

Chapitre XVII. — LA RELIGION POPULAIRE

Chapitre XVIII. — LE FENG-SHUI

Chapitre XIV. — CONSIDÉRATIONS FINALES

APPENDICES

TABLE ALPHABÉTIQUE

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

Y

Z

Imprimerie Libournaise, 2-4, allées de la République